This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SE TAIRE
E FAIRE

BII
23
.M44
F5

MANUEL

DE

PHIE

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE.

MANUEL

DE

PHIE

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET,
rue Jacob, n° 30.

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE

PAR

Auguste Henri Matthiæ,

TRADUIT DE L'ALLEMAND

SUR LA TROISIÈME ÉDITION

PAR

M. H. PORET,

Professeur suppléant à la Faculté des lettres, et professeur de philosophie au collége Rollin.

PARIS,

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR, 14, rue des Grès, près la Sorbonne.

LADRANGE, LIBRAIRE-ÉDITEUR, 19, quai des Augustins.

1837.

CONTENU DU VOLUME.

Pages.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR I

Préface de l'auteur 1

Introduction 11

I. PSYCHOLOGIE EMPIRIQUE 23

1. De la faculté de connaître 27

1. Sensibilité ..... *Ib.*

2. De la faculté supérieure de connaître 32

II. Du sentiment 68

III. Du désir 81

PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE. — Des rapports et des combinaisons diverses des facultés de l'âme 97

II. LOGIQUE 107

1. Des concepts 110

II. Des jugements 124

III. Des raisonnements 140

LOGIQUE APPLIQUÉE 165

429657

Pages.

III. MÉTAPHYSIQUE 183

Ontologie ou système des lois primitives de l'esprit..... 190

Psychologie rationnelle..... 201

Cosmologie rationnelle..... 208

Théologie rationnelle..... 213

IV. PHILOSOPHIE PRATIQUE..... 227

Morale 229

Jurisprudence ou droit naturel..... 255

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES 277

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR.

—

Il suffit d'avoir une idée de l'état des études en France pour reconnaître que la philosophie écossaise y est aujourd'hui naturalisée. Nous la voyons défrayer à peu près seule l'enseignement de nos colléges ; sa langue et ses doctrines ont passé dans la plupart des ouvrages élémentaires qui se publient sur les matières philosophiques ; sa méthode sévère et circonspecte a satisfait les plus difficiles et rassuré les plus défiants, et en même temps son profond respect pour les croyances morales et re-

ligieuses lui a concilié ceux qui reconnaissent la vérité surtout à ses fruits. Les penseurs prévoyants qui se donnèrent tant de soins pour l'introduire parmi nous ont eu à se féliciter du succès de leurs efforts. La seule apparition de cette philosophie si peu fastueuse suffit pour mettre à terre le sensualisme; une doctrine artificielle dut s'évanouir devant la simple exposition des faits; le sens intime fut rétabli dans sa prérogative; les éléments *a priori* de l'intelligence, si ridiculement honnis par Locke et son école, rentrèrent dans la science dont on avait prétendu les bannir, et y reprirent leur place légitime. Cette espèce de restauration philosophique devait avoir ses conséquences : des questions assoupies, mais non pas mortes, se réveillèrent; les limites arbitrairement posées à la connaissance disparurent; la philosophie retrouva son domaine, et de nouveau les esprits s'efforcèrent de le conquérir. En général, le bienfait des doctrines écossaises importées en

France, ç'a été d'affranchir les intelligences de tout préjugé d'école et de les remettre en présence de la réalité. Nul doute que ce ne fût là l'indispensable condition de tout progrès ultérieur, et cette condition indispensable, elles l'ont remplie dans toute son étendue. Aujourd'hui même qu'elles ont porté ces premiers fruits, les bons effets de ces doctrines ne sont pas, nous le croyons, près de s'épuiser, et nous regarderions comme un échec à la prospérité des études philosophiques tout ce qui tendrait à en contrarier l'influence.

Mais il est évident que la philosophie écossaise, d'ailleurs si riche d'observations bien faites, si abondante en vues fines et ingénieuses, si scrupuleusement impartiale dans son respect des faits, n'a pourtant accompli que la moitié de sa tâche. Sauf quelques hardiesses de Stewart, le plus pénétrant de tous les Écossais, et dont encore il s'empresse quelquefois d'atténuer les conséquences, elle craint si

fort de trop prendre l'avance sur le *sens commun*, et de s'en ôter l'appui, qu'elle s'arrête presque toujours en-deçà de la théorie, lors même que celle-ci se présente le plus naturellement, et qu'il suffirait pour ainsi dire de lui faire place et de la recevoir. Cette timidité ou, si l'on veut, cette prudence si louable en principe et si utile dans des circonstances données ne fera pourtant point à elle seule les affaires de la science. La science a besoin sans doute de s'appuyer sur l'observation des faits : où les faits lui manquent, le sol lui manque ; mais elle ne doit pas s'y oublier sous peine d'y périr. Son œuvre propre, il faut oser le dire, c'est le système. Ce mot soulève bien des clameurs ; mais la chose qu'il représente est-elle vraiment aussi fâcheuse qu'on le prétend ? Qu'on y regarde et qu'on veuille bien en juger. La loi de l'intelligence, c'est l'unité ; point d'idée même particulière, j'entends point d'idée distincte, qui ne doive remplir cette condition. Appliquer cette loi de l'unité à un cer-

tain ordre d'idées, c'est faire que sur cet ordre d'idées l'esprit s'entende avec lui-même. Or un système, qu'est-ce autre chose que cet accord de l'esprit avec lui-même? Aucune philosophie, sans cesser d'être, ne peut donc renoncer au système. Il serait d'une injustice ridicule d'imputer cette intention aux écrivains d'Édimbourg et de Glascow. Pleins de patience et de dévouement, ils se considèrent comme des ouvriers à l'œuvre de la philosophie : ils amassent les matériaux et posent les premières assises; d'autres, plus heureux, achèveront l'édifice. Cette rare modestie a eu deux résultats : le premier, tout à leur gloire, c'est que, quelles que soient les vicissitudes réservées dans l'avenir à la philosophie, les travaux des Écossais auront toujours la valeur d'une acquisition réelle de la science ; le second, moins heureux, c'est que leur doctrine ne s'est point emparée des esprits, et qu'il lui a manqué ce qui est le signe extérieur et visible de la vérité, d'exercer

l'empire. Cet empire n'appartient qu'à un ensemble d'idées puissamment enchaînées, et non à des vues partielles et sans lien; en d'autres termes, il s'obtient par le système. L'histoire témoigne que toutes les doctrines qui ont régné sur les hommes ont été des doctrines systématiques. D'accord avec l'expérience, la logique, de son côté, veut qu'il en soit ainsi: il répugne que l'intelligence se donne à ce qui laisse sans satisfaction le premier besoin de sa nature.

Prétendra-t-on maintenant que tout système est invinciblement condamné à n'être qu'une erreur? C'est ne laisser à l'homme que le désaccord avec lui-même et l'inconséquence, ou plutôt le doute qui est au fond de l'inconséquence, et comme le doute aussi est un système, c'est en effet l'enfermer de toutes parts dans l'impossibilité. Ceux qui ont dit que tout système est une représentation incomplète de la vérité, nous paraissent avoir mieux

jugé. L'homme, dans sa faiblesse, ne se flattera point sans doute de dire le dernier mot de la science; mais un système est irréprochable lorsque, n'oubliant aucune des vérités déjà mises en lumière, il domine du haut d'une idée nouvelle ce qui subsiste de ceux qui l'ont précédé. Ainsi doit aller la science, élargissant son horizon indéfiniment. Le genre humain vit sur un fonds de vérités dont il jouit sans en avoir l'intelligence. Faire cesser en soi cet état de nature de la pensée, c'est la tâche du philosophe. Or, quelles que soient l'étendue, la patience et la sagacité de son génie, il est inévitable qu'en voulant se rendre compte de ces vérités il en laisse échapper une partie dans ses généralisations, et c'est ce qui fait qu'un système ne dure qu'un temps; mais tandis qu'il dure, il prête sa force aux idées dont il se compose : elles règnent sur les esprits et déterminent d'admirables efforts.

Quant à ceux qui se défendent soigneuse-

ment de toute théorie systématique comme d'un crime de lèse-philosophie, ils ont beau protester qu'ils veulent recevoir leur science des mains de la nature, sans y rien mêler de leur fonds; quelque résolution qu'ils prennent de rester passifs et de s'effacer, ils ne peuvent faire cependant que leur esprit soit un simple miroir, ni empêcher qu'il n'aperçoive les objets de son point de vue particulier. Ils se piquent sans doute d'avoir une méthode, et une méthode implique déjà un système. La nécessité du système domine l'esprit humain *. Obéie de bonne grâce, elle est féconde en heureuses conséquences; contrariée dans son développe-

* Εἴτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· πάντως δὲ φιλοσοφητέον. *Si philosophandum, philosophandum; si non philosophandum, philosophandum : verum omnino philosophandum.* Phrase du Προτρεπτικὸν d'Aristote, conservée par Olympiodore (*Commentaire sur l'Alcibiade*) et citée par M. Cousin (*Nouveaux fragments philosophiques*, p. 335).

ment, elle demeure stérile mais elle commande toujours.

En résumé, ces observations ne tendent point à affaiblir l'autorité des doctrines écossaises (dans notre opinion ce serait nuire aux intérêts de la philosophie), mais à faire sentir au contraire la nécessité d'en augmenter l'influence; or, le moyen d'y réussir, c'est d'y mettre l'ensemble et la puissance d'un système. Tel a été en partie l'objet des travaux de MM. Cousin, Jouffroy, Damiron. Nous avons cru servir la même idée en traduisant le livre que nous donnons au public. Nous pouvons le caractériser d'un seul mot en disant qu'il représente en général la philosophie de Kant. Des Écossais à Kant, le passage est évidemment naturel et facile. Dans ses *Esquisses de philosophie morale*, dans son *Essai sur l'idéalisme de Berkeley*, Dugald Stewart touche à Kant. La *philosophie critique* a eu le même point de départ historique que la philo-

sophie écossaise, savoir, le scepticisme de Hume; elle fleurit à la même époque et posséda les mêmes lumières. Mais tandis que les philosophes écossais, par une discrétion un peu craintive, s'abstinrent souvent d'aller jusqu'au bout de leurs idées, Kant porta les siennes aussi haut qu'elles purent s'élever, et leur donna ainsi une tout autre puissance. Aussi les résultats ne peuvent se comparer. La philosophie écossaise se fait estimer plutôt qu'adopter des contemporains; elle laisse les esprits flotter sans direction dans une incertitude voisine du scepticisme, ou devenir la proie de doctrines moins vraies et moins élevées; dans son propre pays, d'autres écoles, et particulièrement celle de Bentham, exercent une action bien plus forte et plus étendue. Le kantisme, dès qu'il est compris, s'impose aux intelligences, remue toutes les idées, détermine et inspire un renouvellement universel: art, littérature, politique, religion même, il atteint toutes choses, et y

fait circuler de toutes parts une sève et une vie nouvelle. L'école écossaise meurt de l'indifférence publique; Dugald Stewart, à quelques égards le plus éminent de ses maîtres, lui a presque survécu. La postérité philosophique de Kant est jusqu'ici inépuisable. A tous ces signes, il est impossible de méconnaître la supériorité de la philosophie kantienne.

Ce sera donc, selon nous, un progrès que de passer des Écossais à Kant, ou, pour mieux dire, de compléter et de fortifier par la philosophie de Kant les doctrines écossaises. Elle en conserve les excellents matériaux, et elle y ajoute ce qu'elles n'avaient pas, le caractère scientifique. Il importe beaucoup sans doute de former les esprits à l'observation, aux sages lenteurs d'une induction consciencieuse; mais ce n'est, après tout que la moitié de l'éducation philosophique: il faut de plus qu'ils apprennent à s'orienter dans une région supérieure, qu'ils s'exercent à traiter les hautes abstractions

qu'ils sachent faire porter à leur pensée le joug d'un système, qu'ils acquièrent, en un mot, ces habitudes sévères de généralisation qui sont la virilité de l'intelligence.

Quelques personnes trouveront peut-être qu'il eût mieux valu que la philosophie de la sensation périt par elle-même et d'épuisement que par l'importation et le choc des doctrines étrangères ; que l'esprit français eût gagné à se tirer par ses propres forces de l'impasse du sensualisme : elles citeront l'illustre exemple de M. de Biran ; elles regretteront qu'un mouvement commencé avec tant de spontanéité et de puissance n'ait pas eu son cours naturel et son libre développement, qu'il ne soit pas né enfin une philosophie spiritualiste d'origine purement française.

Il faut faire cas sans doute de l'originalité : ce don si rare nous paraît même le plus précieux de tous, en philosophie comme en tout le reste. Mais il y a deux sortes d'originalité,

celle de l'ignorance et celle du génie. Celle-ci, qui est la grande, on l'a quand on peut ; à qui la possède, rien au monde ne saurait l'ôter ; à qui elle manque, rien ne la donnera : il est donc inutile de s'en occuper. Quant à l'originalité dont la pensée est redevable à l'ignorance, elle est naturelle ou volontaire ; dans le premier cas, elle plaira souvent, elle instruira même quelquefois, par un certain tour naïf dont le propre est de rajeunir ce qui a vieilli et de nous le rendre dans cette première fraîcheur qui nous le fait mieux sentir et mieux comprendre. On se figure, par exemple, ce que deviennent les problèmes philosophiques se posant par hasard dans l'esprit d'un solitaire ignorant : c'est un chaos sans doute, mais c'est aussi un premier débrouillement ; il y a chance pour qu'à travers beaucoup de détours et d'inextricables erreurs, sa pensée sans règle et sans frein perce quelque route nouvelle. Mais chercher cette espèce d'originalité, mais vouloir se la

donner quand on ne l'a pas naturellement, ce serait un effort insensé et presque un ridicule; ce serait renoncer à des avantages certains pour des avantages fort douteux; dans l'hypothèse la plus favorable, ce serait payer l'originalité au prix de l'étendue, qui de nos jours doit passer avant tout le reste. Telle serait la folie d'un clairvoyant qui se priverait de la vue pour acquérir cette finesse du tact et de l'ouïe que l'on dit propre aux aveugles. En admettant, ce qui est possible, qu'une innocence d'esprit soigneusement préservée eût dans certains cas d'heureux effets sur le développement individuel, toujours est-il que la science, sans cesse recommencée, devrait renoncer à tout progrès; or l'intérêt de la science, c'est celui du genre humain, que ne peut balancer l'avantage des individus.

L'ignorance et l'isolement des premiers penseurs ont toujours été involontaires; bien loin de s'y complaire, l'histoire nous les montre

s'efforçant d'en sortir, s'inquiétant de tout ce qui se pense, se dit et se fait dans le monde, avides de la sagesse étrangère, et entreprenant pour l'atteindre des voyages périlleux. Ils n'auraient guère compris une ambition toute contraire. Mais c'est une faiblesse de l'âme humaine de regretter même ce qui n'est pas regrettable.

Le dix-neuvième siècle nulle part, et en France moins qu'ailleurs, n'est libre d'antécédents. Héritier d'un immense passé, il faut qu'il aime sa situation : elle eût fait envie aux plus grandes époques de l'esprit humain. Dans la science, comme dans la politique, comme dans l'art, comme dans la religion, il n'est pas croyable que le temps n'ait accumulé que des ruines, que de vils faits sans conséquence et sans signification. L'axiome, *Rien n'est en vain*, règne sur le monde moral comme sur le monde physique; il s'applique aux œuvres de la liberté humaine comme aux

productions de la nature. Il n'est pas permis à la philosophie de nos jours de dédaigner comme inutiles les systèmes qui l'ont précédée. Ce sont au contraire autant d'enseignements et de grandes expériences qu'elle doit tourner à son profit. La faiblesse peut se sentir gênée et mal à son aise au milieu de tant de richesses, et comme accablée du poids qu'il lui faut soulever; mais vienne un Aristote, un Leibnitz, et, loin de se plaindre, il bénira la condition fortunée que nous ont faite les travaux des âges; il portera légèrement le fardeau qui nous épouvante; il recueillera précieusement et avec intelligence l'héritage du passé, et sur ce fondement il bâtira un de ces édifices qui abritent pendant un temps l'esprit humain. A voir le mouvement d'expansion qui emporte ce siècle à tout poursuivre et à tout embrasser, on peut hardiment prédire qu'il ne se donnera point à une doctrine même originale et profonde, mais ignorante et exclusive, qui romprait

ave le passé et traiterait l'histoire comme non-avenue. Nous ne sommes plus maîtres de répudier la succession qui nous est échue : nous avons fait acte d'héritier; une acceptation partielle est impossible. C'est déjà une prétention vaine, du moins en fait de science, de vouloir être fils de ses œuvres; mais le comble du ridicule serait de se faire *a priori* une loi d'accepter ou de rejeter telle ou telle partie de l'histoire, de subir la connaissance de la philosophie moderne étrangère jusqu'à Locke et Leibnitz, ou, tout au plus, de se résigner aux Écossais, mais de s'interdire soigneusement tout le reste.

A peine est-il nécessaire de dire que nous ne pensons pas que la France puisse se reposer dans le kantisme, comme au dernier terme où doive s'arrêter la philosophie. Le repos est mortel, ou plutôt impossible à la science. Pas plus que les doctrines écossaises, les doctrines allemandes n'enchaîneront l'esprit de notre

nation. Ce qui est vrai des individus, l'est sans doute aussi des siècles et des peuples : ils n'ont jamais de philosophie que celle qu'ils se sont faite à eux-mêmes. Nous voyons donc, dans la philosophie étrangère en général, et dans celle de l'Allemagne en particulier, une région intermédiaire que traverse la route qui conduira la philosophie française à ses futures destinées. Paris, cette capitale des intelligences, ce rendez-vous où toutes les idées, pour avoir cours dans le monde, viennent se faire marquer au coin de l'universalité, Paris n'a pas été jeté par hasard entre l'Allemagne et l'Angleterre. Dans cette Alexandrie nouvelle, plus sérieuse, plus savante, et surtout plus critique que l'ancienne, se formeront très probablement les doctrines auxquelles appartiendra l'avenir. Il importe donc de réunir dans ce laboratoire de la science toutes les richesses de l'esprit humain, afin qu'aucun élément ne se trouve à dire dans l'œuvre qui en sortira.

Du reste, il ne faut pas croire que, dans cette mise en commun du génie de deux pays, le bénéfice soit réservé exclusivement à une seule des parties. Toute force est au bien; des deux côtés le bien restera, le mal seul doit diminuer ou disparaître. On reproche aux doctrines de l'Allemagne l'étrangeté des formes et une sorte de détachement spéculatif trop insouciant de la pratique et de la réalité; elles gagneront dans le commerce de la pensée française cette facilité, et pour ainsi dire cette sociabilité de formes dont elles manquent, et d'où dépendent la popularité et l'influence des systèmes; en même temps qu'elles appelleront l'esprit français sur les hauteurs de la spéculation, elles en recevront le goût et l'intelligence du réel. Les qualités d'une nation se compléteront par celles de l'autre.

C'est donc pour nous une conviction, qu'il est utile de familiariser la France avec la phi-

losophie allemande, comme on l'a familiarisée avec la philosophie écossaise. Nous voyons là deux intérêts, celui de la France d'abord, et puis celui de l'Allemagne elle-même; ou plutôt il n'y en a qu'un seul, mais qui contient les deux autres, l'intérêt commun de la science.

Nous croyons que ces vues paraîtront d'autant plus justes qu'elles ne sont point nouvelles. Beaucoup a déjà été fait pour introduire en France les doctrines allemandes; cependant il reste encore à les faire pénétrer dans l'enseignement. Il y a vingt ans, cette entreprise eût rencontré des difficultés insurmontables; le talent même y aurait échoué; sans parler des répugnances ombrageuses de l'autorité, les habitudes y étaient trop contraires. On n'a qu'à se rappeler les obstacles de tout genre qu'eut à vaincre la philosophie écossaise. Aujourd'hui, par le bienfait du temps, les barrières sont tombées, la voie s'est élar-

gie. Par où a passé la philosophie écossaise, les doctrines allemandes suivront plus facilement.

Mais ici la question devient très grave. Tant qu'il ne s'agissait que de faire connaître la philosophie allemande au public français, on a pu, sans grand inconvénient, la lui montrer sous toutes ses formes et dans ses systèmes les plus hardis. On s'adressait à des esprits virils, endurcis par l'expérience, souvent même prévenus, tous plus ou moins capables de se défendre : l'éblouissement, l'illusion n'étaient guère à craindre. Il n'en est plus ainsi quand on songe à présenter les mêmes doctrines aux jeunes gens de nos colléges. Là ce n'est plus un auteur s'adressant à des lecteurs qui le jugent; c'est un maître qui parle à des élèves, et dont la parole doit faire autorité. Il faut donc que la circonspection soit extrême. Mieux vaudrait sans doute que les doctrines allemandes continuassent d'être négli-

gées, que de les enseigner sans discrétion ni ménagement, ce qui ne manquerait pas d'en compromettre les bons effets. Toute doctrine, fût-elle vraie, ne peut être enseignée indifféremment en toutes circonstances. Il faut se régler sur la disposition des esprits auxquels on s'adresse. Or, en France, avec les habitudes actuelles et les tendances générales de l'instruction publique, où en sont les jeunes gens de seize à dix-huit ans, qui commencent l'étude de la philosophie? précisément à ce degré de culture et de maturité que supposent les doctrines de Reid et de Stewart; et celles-ci, à quelle partie de la philosophie allemande conduisent-elles directement? nous l'avons dit : de toutes les doctrines de l'Allemagne celles de Kant forment la suite la plus naturelle de la philosophie écossaise. L'école écossaise continuerait donc de fournir la base de l'enseignement, et comme une sorte de préparation *exotérique* parfaitement appropriée à

l'état des esprits qui la reçoivent. Cet enseignement, il s'agirait, non pas de le remplacer, mais de l'élever, de le rendre plus fort et plus systématique, en y faisant pénétrer dans une juste mesure quelques unes des théories du philosophe de Kœnigsberg.

Les esprits impatients, qui courent d'abord à l'extrémité des choses, pourront ne pas concevoir qu'en présence des développements ultérieurs de la philosophie allemande on s'avise de remonter aux doctrines de Kant, au lieu de prendre celles qui sont plus récentes. Ce qui précède justifie déjà sans doute le choix que nous proposons ; mais on peut ajouter d'abord que les doctrines ne sont jamais bien comprises si l'on n'en saisit les rapports et la filiation. Pour juger les travaux de Fichte, de Schelling, de Hegel, pour en découvrir le sens, le motif et le but, ne faut-il pas connaître ce qui les a précédés, ce qu'il ont reçu comme ce qu'ils ont inventé, les formes même et la

langue qui leur furent transmises; en un mot ne faut-il pas se mettre au point où ils ont trouvé les esprits, c'est-à-dire se placer dans le kantisme ? Dans la philosophie allemande comme en toutes choses, il y a sans doute un ordre naturel qui en donne la clef et auquel il faut s'attacher. Cet ordre est bien simple: c'est celui de tous les événements de l'histoire, l'ordre chronologique dans lequel les faits se sont engendrés. Hegel suppose Schelling, Schelling suppose Fichte, et tous ils dérivent de Kant, le père commun des écoles qui l'ont suivi en Allemagne, comme Socrate l'a été de celles de la Grèce. C'est Kant qui, par sa distinction du sujet et de l'objet, a marqué au mouvement de la philosophie allemande ses deux pôles et déterminé le champ où depuis elle n'a fait qu'osciller. Ensuite, sans faire tort aux hommes célèbres que nous venons de nommer, nous dirons que Kant, malgré l'étrangeté de sa forme, qui pourrait faire penser le contraire

et donne presque à ceci l'air d'un paradoxe, est pourtant à tout prendre mieux approprié au génie de notre nation. Sans doute il est bizarre en apparence, et au fond plein d'une originalité réelle et de bon aloi ; mais c'est un esprit éminemment critique, et c'est encore par lui que l'Allemagne confine de plus près à la France.

C'est donc par lui qu'il faut commencer, et les traductions récemment publiées de quelques uns de ses ouvrages nous paraissent venues à propos. Toutefois il faut avouer qu'il est difficile d'aborder Kant lui-même sans préparation ; malgré la précision des formes, ses livres ne sont point élémentaires. Au rebours d'autres esprits dont les ouvrages cachent une confusion réelle sous un ordre apparent, Kant est si frappé du rapport et de la suite de ses pensées, qu'il craint même de les séparer par les limites purement extérieures de la phrase ; il remplit la sienne de tout ce qu'elle peut con-

tenir, il l'étend aussi loin qu'elle peut aller, et le plus souvent avec de longs détours, comme s'il avait regret de la finir; lui seul n'a pas de peine à s'y retrouver. Joignez à cela son analyse subtile et pénétrante qui souvent se donne carrière là où d'autres croiraient avoir atteint le terme de l'abstraction, créant à chaque pas des nécessités qui appellent des expressions nouvelles et qu'il satisfait sans hésiter. De son temps et dans son pays, il fallut que Schulz et Reinhold le missent à la portée du public; tant cette infatigable intelligence traite rudement son lecteur! Aussi nous croyons qu'il ne peut exercer d'abord son influence sur nos écoles qu'indirectement et par intermédiaire. Il fallait trouver un ouvrage qui, sous une forme concise, offrît à peu près dans toutes ses parties le développement de la philosophie de Kant. Le *Manuel de philosophie* de Matthiæ nous paraît remplir cette double condition, et le succès qu'il a obtenu

en Allemagne le désignait d'ailleurs à notre choix. L'auteur, Auguste-Henri Matthiæ, que d'autres travaux ont placé au premier rang parmi les philologues, s'est formé pour ainsi dire sous le règne de Kant. Né à Gœttingen en 1769, élève de son Gymnase, puis de son Université, il fut saisi comme tant d'autres par la philosophie de Kant presque à son apparition. Il en fit une étude profonde dans cette première ferveur de l'enthousiasme qu'elle excitait, et bien que le temps eût modifié ses opinions sur quelques points particuliers, à tout prendre on peut dire qu'il lui est resté fidèle. Successivement précepteur à Amsterdam, puis professeur à l'Institut fondé par Mounier pendant l'émigration au château de Belvédère près de Weymar, enfin directeur du Gymnase d'Altembourg, où il était en même temps chargé de la première classe, il acquit une longue expérience de l'enseignement. Dans le cours de cette carrière si laborieuse,

sa réputation se fit auprès du public par des ouvrages dont plusieurs eurent un grand succès *. Celui que nous avons traduit, fruit de vingt années de leçons, est devenu le texte et le programme de l'enseignement philosophique récemment introduit dans les gymnases de la Prusse, le pays de l'Allemagne le plus empreint du génie moderne et qui s'entend le mieux à l'application. Nous pensons qu'il peut remplir le même office dans nos colléges. L'ordre des matières est précisément celui auquel nous sommes accoutumés; la forme est celle des *Esquisses de philosophie morale* de

* Les principaux sont, outre le *Manuel* que nous publions, 1° la célèbre Grammaire grecque; 2° Esquisse de la littérature grecque et romaine, 3e édition, 1834; 3° Projet d'une théorie du style latin, Leipsick, 1826; 4° une édition des Hymnes homériques et de la Batrachomyomachie, Leipsick, 1805; 5° une édition fort estimée d'Euripide, 9 v. in-8°, Leipsick, 1813-1829; 6° Miscellanea philologica, 1803-4, 2 vol.

Dugald Stewart. Ces analogies ne sont pas ici indifférentes: elles empêcheront que de jeunes esprits se trouvent d'abord dépaysés, et peut-être serviront-elles de passe-port à quelques nouveautés importantes. En général, ce Manuel conviendra comme guide à tous ceux qui commencent l'étude de la philosophie allemande. Il nous paraît en un mot aller parfaitement au but que nous nous sommes proposé en le traduisant, qui est de ménager la transition de la philosophie écossaise aux doctrines de l'Allemagne. On y trouvera le vocabulaire de celles-ci, mais employé avec discrétion, et dans la mesure nécessaire pour rester intelligible au lecteur tout en l'habituant à une langue nouvelle.

Joint au *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann qu'a traduit M. Cousin, il formera un corps de doctrines suffisamment homogène, présentant la philosophie et son histoire à peu près sous le même point de vue. Ni l'un

ni l'autre de ces ouvrages n'appartient à l'une de ces écoles excentriques que l'Allemagne a vues naître en si grand nombre. Malgré l'éclat dont quelques unes ont été environnées, il ne faut pas se faire illusion, elles ne sont point arrivées à une vraie et durable popularité. Les succès de chacune ont été balancés et amoindris par ceux de toutes les autres. Elles ont en définitive faiblement modifié ce fonds de doctrines où se trouve, dans chaque nation, à une époque donnée, comme le niveau des intelligences cultivées. Placer le lecteur au point de vue commun d'où ces écoles sont jugées dans leur pays, nous a paru une chose d'autant plus utile, que peu seront tentés de cette tâche. Le *Manuel* de Tennemann et celui de Matthiæ nous semblent tout-à-fait convenir à ce dessein. Ce sont deux ouvrages classiques en Allemagne: le premier, qui remonte à 1812, a eu six éditions; le second, qui ne date que de 1823, en est déjà à la troisième. L'auteur étant

mort depuis que la dernière a paru, la forme qu'il a donnée à son ouvrage est devenue définitive, et c'est dans cet état que nous l'avons reproduit.

Nous avons profité, pour améliorer ce travail, de la traduction italienne de M. H. Passerini, qui, en la publiant, s'est proposé comme nous d'introduire ses compatriotes à l'étude de la philosophie allemande. En un mot, nous avons cherché, comme le premier de tous les mérites en pareil sujet, l'exactitude.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Ce Manuel est le résultat des leçons de philosophie que j'ai données depuis vingt ans aux élèves de la première classe de notre gymnase. Chaque année j'exposais la logique, et de plus presque toujours, autant que le permettaient les limites d'un cours annuel, la psychologie, de manière à en donner au moins un aperçu clair et précis. En 1821, le livre de Bretschneider, « De l'irréligion de notre temps, » p. 108, m'ayant fait réfléchir à l'importance d'enseigner la philosophie de la religion, je la fis entrer dans le plan de mon cours, me guidant principalement sur les « Esquisses de philosophie religieuse de Gerlach ». Je trouvai bientôt nécessaire, avant d'aborder ce sujet, d'expliquer et de déduire préala-

blement les idées fondamentales, et de donner une base à la réflexion méthodique sur les objets de la raison; c'est ainsi que se forma la partie que j'ai intitulée *Métaphysique*. Je tâchai ensuite de présenter aux endroits convenables les principes de la morale philosophique, soit dans la théorie du désir, en psychologie, soit en traitant de la liberté, de l'immortalité et de Dieu, soit en donnant une idée générale de la philosophie. A ces parties de la science exposées avec concision, c'est-à-dire dans leurs points principaux, j'ai ajouté, mais seulement dans le Manuel, et pour être complet, le droit naturel, que je n'ai pas enseigné jusqu'ici et que probablement je n'enseignerai jamais. L'aperçu général de toutes les parties de la philosophie, qui sert ici d'Introduction, était toujours réservé pour la fin du cours, parce qu'il me semblait contre la méthode de présenter le tout avant d'avoir fait connaître les parties; mais, dans un Manuel, qui prétend à l'ordre

scientifique, le général devait précéder le particulier. Je regarde l'histoire de la philosophie comme étant un des objets de l'enseignement académique, parce qu'elle ne peut être comprise, comme l'histoire de toute science, que de ceux qui ont acquis au moins une connaissance générale de la science elle-même. Les tables qui terminent le volume aideront ceux qui ont étudié cette histoire à se représenter l'ensemble des faits qui la composent et la part qu'y ont ajoutée les travaux de chaque nation.

Si dans plusieurs parties de cet ouvrage, par exemple dans la métaphysique, j'ai souvent conservé, sans y rien changer, les expressions de ceux que j'avais pris pour guides, je prie qu'on veuille bien ne pas y voir un plagiat; je l'ai fait avec intention, ne croyant pas pouvoir mieux dire que ces auteurs, et d'autant que j'ai montré, je pense, en d'autres endroits, que je ne me borne pas simplement à transcrire les ouvrages des autres.

L'enseignement philosophique étant

introduit maintenant dans plusieurs écoles, j'ai cru rendre service à ceux qui sont dans la même position que moi, en leur donnant un livre qui renfermât de toutes les parties de la philosophie une exposition succincte mais claire, telle qu'il la faut à des commençants. Aussi, après l'ordre scientifique et logique, la clarté et la précision des idées ont été l'objet principal de mon attention.

Il entrait moins dans mon but d'établir des principes et des vues nouvelles; toutefois il est impossible de réfléchir à un sujet sans rencontrer de temps en temps des observations qu'on n'a pas encore faites; ainsi je crois avoir proposé un certain nombre de nouveautés, par exemple, la théorie des effets de l'imagination, § 28 et § 39 et suiv.; la définition du mot *sentiment*, § 35, *Remarque;* les observations sur les sentiments proprement dits § 50, 2; la déduction des principes de la logique, § 71; la défense de la mineure négative universelle dans le syllogisme ca-

tégorique, § 92; la justification des quatre figures du syllogisme catégorique, § 93 et suiv., § 96, etc.

Beaucoup de personnes pensent en général qu'il n'est pas bon d'enseigner la philosophie dans les écoles, soit qu'elles y voient un empiétement sur le domaine de l'université, ou que, choquées des contradictions et des disputes des philosophes, elles fassent peu d'état de la philosophie, comme d'une étude plus propre à troubler de jeunes têtes qu'à les éclairer. Je suis parfaitement de leur avis, si elles se figurent cet enseignement introduit dans toutes les classes d'un gymnase, ou si par philosophie elles entendent non seulement la psychologie et la logique, mais encore la métaphysique selon la division ordinaire, adoptée même dans les Manuels de Feder et de Gerlach. Mais lorsque l'intelligence des jeunes gens a déjà été développée et cultivée pendant plusieurs années par l'étude approfondie des langues anciennes et des auteurs clas-

siques et par celle des mathématiques, au moment où ils sont arrivés à la classe supérieure, d'où ils passent immédiatement à l'université, leur faire observer par la psychologie les opérations de leur esprit et les lois de ces opérations, les accoutumer à lier des idées précises aux expressions que leur offrent la conversation et les livres, leur présenter dans la logique, comme lois de l'entendement et sous forme systématique, les règles qu'ils ont maintes fois appliquées sans le savoir et qu'observe tout homme de sens, c'est ce qui, loin de leur nuire, ne peut que leur être utile et salutaire. On considère à bon droit l'étude des mathématiques comme une excellente gymnastique de l'intelligence, bien qu'il soit douteux si la plupart l'estiment en raison de cet avantage, et non pas plutôt en vue de l'utilité qu'on en retire pour tous ou presque tous les besoins de la vie civile. Les mathématiques accoutument l'esprit à mettre une rigoureuse conséquence dans ses pensées, à

rattacher toutes les idées à leurs principes; mais elles n'exercent point une autre faculté tout aussi essentielle pour qui s'occupe d'une science quelconque, la faculté de retenir et de suivre par la seule attention de l'esprit une série d'idées et de propositions qui ne se laissent fixer par aucun signe. C'est là un avantage qui est exclusivement propre à l'étude de la philosophie; et celui qui dans les écoles n'a pas au moins éveillé cette faculté ne profitera guère ou ne profitera pas du tout des leçons de philosophie de l'université. Mais cette étude de la philosophie ne devient très utile que par la méthode. Sans doute, si l'on ne fait que charger la mémoire des élèves de ce qu'enseignent la psychologie et la logique, on avancera peu cette éducation spéciale de l'esprit qu'il s'agit d'opérer par la philosophie. A la vérité, beaucoup de choses ne peuvent être présentées que sous forme dogmatique; mais, en psychologie et en logique, le professeur peut faire trouver pres-

que tout par l'élève en lui proposant des exemples tirés des sujets qui sont déjà à sa portée, et ce n'est qu'ainsi que le cours de philosophie devient une véritable gymnastique intellectuelle, dont les heureux effets subsistent, lors même que le sujet de l'enseignement a été peu à peu oublié. C'est de cette manière que je me hasarde à présenter aux jeunes gens, parvenus au point où je les suppose, la métaphysique qu'on trouvera dans cet ouvrage et les principes de la morale, afin qu'ils en tirent cet avantage tout intérieur, de s'habituer à interroger leur conscience, à observer les opérations de leur esprit et les lois de ces opérations (qui se présentent dans l'ontologie), à suivre mentalement une série de jugements et de raisonnements, et à mettre sous chaque mot une idée claire.

J'ai cru devoir changer peu de chose dans cette nouvelle édition, même après avoir lu les observations des feuilles littéraires ; seulement j'ai remanié les paragraphes 1 —7 de l'Introduction, surtout d'après les observations de mon ami M. Bœhm, inspecteur à Luckau. Si une seconde édition est devenue si promptement nécessaire, je le dois à l'accueil qu'a trouvé ce Manuel dans les Gymnases royaux de la Prusse.

Altembourg, janvier 1827.

Dans cette troisième édition j'ai, entre autres perfectionnements, augmenté le nombre des exemples tirés des auteurs anciens qu'on lit ordinairement dans les classes. Toutefois je n'ai pas complété cette partie de mon travail, n'ayant pu encore me décider à relire Cicéron et les autres écrivains de l'antiquité dans le but d'y

chercher des exemples pour démontrer les règles de la logique. — La seconde édition a été traduite en italien par H. Passerini : *Manuale di filosofia, di A. M. (traduzione dal tedesco), con un saggio della nuova filosofia francese del signor V. Cousin* *. Lugano, 1829.

Altembourg, décembre 1832.

L'AUTEUR.

* C'est la préface des *Fragments philosophiques*, dont la première édition parut en 1826.

INTRODUCTION.

§ 1.

Toutes les connaissances de l'homme sont puisées, quant à leur objet, dans l'*expérience*, c'est-à-dire dans l'observation du monde qui l'environne et des propriétés des choses, comme aussi de ses états intérieurs, en un mot, des faits en général, — *connaissances empiriques*, *connaissances a posteriori*; ou bien, indépendantes de toute expérience, elles se fondent uniquement sur les lois qui forment la base primitive de l'activité intellectuelle de l'homme, de l'*entendement* et de la *raison* (§ 16), — *connaissances de la raison*, *connaissances pures*, *a priori*, — bien que ces lois nous soient connues d'abord par l'observation (Voy. § 3). Elles opèrent, *soit* par des concepts qu'on peut représenter par des images, c'est-à-dire aux yeux de l'imagination, au moyen de

la *construction* des *concepts* dans l'espace, soit par des concepts *purs*, en d'autres termes, qu'on ne peut représenter par des images. Dans le premier cas elles forment les *mathématiques* (comparez le § 76 b.); dans le second, elles donnent naissance à la *philosophie*.

Remarque. Le mot *philosophie*, amour de la sagesse, est en soi très vague, tant qu'on n'a pas fait connaître en quoi consiste la sagesse. Christian Wolf, en proposant l'expression Weltweisheit (*sagesse universelle* ou *science du monde*), paraît avoir considéré que la métaphysique passe pour la partie principale de la philosophie, et qu'on peut la regarder comme la connaissance de l'univers, c'est-à-dire, de l'ensemble de tous les êtres; ou peut-être voulut-il l'opposer comme *sagesse mondaine* à la *sagesse révélée*, c'est-à-dire, à la théologie.

§ 2.

La philosophie, à titre de connaissance rationnelle, exclut donc tout ce qui est puisé dans l'expérience. Or, toute expérience et toute observation sont toujours accompagnées de la conscience qu'elles ne concernent que des choses *particulières* (bien que destinées à être unies

par l'entendement), que toutes ces choses particulières soutiennent entre elles le rapport de cause et d'effet, dépendent les unes des autres, et sont soumises à des *changements* continuels. Cette connaissance rationnelle doit donc tendre, au contraire, à l'*universel en soi*, à l'*inconditionnel*, à ce qui est *absolument fixe*, c'est-à-dire à ce qui sert de base à tous les phénomènes particuliers, conditionnels et variables. Pour nous borner à un exemple qui n'épuise pas toutefois l'essence de la philosophie, nous connaissons les pouvoirs de l'âme par leurs exertions, c'est-à-dire par l'expérience; nous connaissons de même, par l'expérience, les phénomènes de la nature extérieure dans leur régularité; mais ce qui sert de base à tous ces phénomènes particuliers, dépendants les uns des autres et variables, ce qui est à leur égard comme la substance à l'égard des accidents, aucune expérience ne le manifeste; la raison seule peut espérer de le découvrir; et la recherche qui doit conduire à ce terme, et par conséquent à l'universel, à l'inconditionnel, au nécessaire, en un mot à ce qui a sa raison en soi, à l'*absolu*, voilà l'objet de la philosophie.

§ 3.

Mais comme l'universel, l'inconditionnel, l'immuable, ne peut jamais devenir lui-même et en soi l'objet de l'observation et de la connaissance empirique (§ 2), la raison ne peut le tirer d'*elle-même* qu'en prenant pour règle les lois qui lui sont primitivement innées, qu'elle ne peut jamais enfreindre dans les opérations de la pensée, et non pas seulement les lois *formelles*, *logiques*, mais aussi les lois *matérielles*, par exemple celle de causalité, en un mot la constitution primitive de l'intelligence tout entière, et qu'en cherchant à établir cet absolu selon les données fournies par ces lois. Cet absolu ayant donc pour base les lois primitives et innées de l'activité intellectuelle, la connaissance de l'absolu, comme *objectif*, coïncide avec la connaissance de la nature intellectuelle primitive, par conséquent avec une chose subjective (qui ne varie pas selon les individus, mais qui appartient en général et essentiellement à l'esprit humain); et en conséquence, la philosophie peut se définir le système des lois primitives et des principes de la raison, la

connaissance de l'absolu n'étant possible que par celle de ces lois et de ces principes. L'absolu est donc une *chose conçue* (nécessairement par la raison) que l'homme *doit s'efforcer* de découvrir, et la philosophie est un *idéal* (non pas arbitrairement établi, mais offert par la raison) dont nous pouvons *approcher*, mais que nous ne pouvons *atteindre* complètement.

Remarque. A la vérité, l'homme ne peut connaître ces lois et ces principes qu'en s'observant attentivement lui-même, parce que ce sont des faits, et d'après cela on pourrait croire que la philosophie se fonde en définitive sur la connaissance des faits, et par conséquent sur l'expérience, contre ce qui a été dit aux §§ 1 et 2. Mais la manière *subjective* de connaître une chose n'en détermine pas en même temps l'origine *objective;* tout ce que nous connaissons doit nécessairement avoir préexisté à notre connaissance; les lois primitives de l'esprit humain ont toujours déterminé la pensée de l'homme, mais ce ne fut que tard qu'elles furent reconnues comme lois et posées à titre de principes, de même que la loi de la pesanteur avait toujours agi dans la nature, avant que Newton la découvrit. Cf. § 117. Ainsi la conviction et le raisonnement qui se fondent sur les lois primitives de la raison, bien que celles-ci soient *connues*

d'abord par l'observation, ont leur première origine dans l'essence de la raison, ont une valeur *a priori*, et sont accompagnés en nous de la conscience de leur généralité et de leur nécessité. Cf. §§ 25, 26.

§ 4.

L'absolu, c'est-à-dire l'universel, l'inconditionnel, le nécessaire, est *d'une part* la base de notre connaissance de l'*être* des choses, ou de notre connaissance des choses en tant qu'elles *sont*, *d'une autre part* la règle suprême, universelle et inconditionnelle de toute action, ou de ce qui *doit être*, de même que les lois primitives des opérations de l'esprit se rapportent soit à l'être des choses, soit au devoir dans les actions. D'où la philosophie se divise en philosophie *théorétique* qui se propose uniquement la considération θεωρία et la recherche de ce qui est, et en philosophie *pratique*, qui pose les principes les plus élevés des actions humaines. Ces deux parties tiennent l'une à l'autre par l'union la plus étroite; ce sont deux aspects d'une seule et même recherche. De même que la philosophie pratique se fonde sur la *considération* et la *connaissance* de la loi morale, comme *donnée* primitive de la nature intellectuelle, de même à son tour

comme contenant et établissant la loi morale qui reçoit de la conscience la certitude et l'autorité la plus directe, elle fonde la certitude de l'existence des choses.

§ 5.

Il faut considérer comme préliminaire (*propédeutique*) de la philosophie :

La psychologie empirique, ou doctrine des facultés, capacités et tendances de l'âme humaine, en tant qu'elles se manifestent dans la conscience, c'est-à-dire par l'observation et l'expérience. Lorsqu'elle tente d'expliquer les phénomènes de l'âme par les propriétés et les modifications du corps, on l'appelle *anthropologie*.

Les parties proprement dites de la philosophie théorétique sont :

1. La *logique*, ou le système des lois et des principes primitivement innés à l'*entendement*, lois et principes qui le gouvernent, non pas seulement dans la réflexion philosophique, mais dans l'exercice de la pensée en général, sans égard à son objet (*lois formelles* de la pensée) ; elles sont découvertes, il est vrai, par l'observa-

tion, mais elles produisent, indépendamment de l'observation, la justesse de la pensée. (§ 3. Remarq.)

§ 6.

2. La *métaphysique*, ou doctrine de l'absolu. Elle contient deux parties : I. Le système des lois et principes *matériels* primitifs, innés à la raison, *ontologie*. II. L'application de ces principes, 1° à la recherche de l'essence (liberté) et de la permanence de l'âme humaine (immortalité) : *psychologie rationnelle ;* 2° à l'étude du monde extérieur, considéré comme ensemble, et du rapport *intime* de ses parties : *cosmologie rationnelle ;* 3° à la recherche du principe suprême de tout ce qui existe, soit sous le point de vue spirituel, soit sous le point de vue matériel, recherche qui produit en même temps l'unité de toute considération de l'univers : *théologie rationnelle et naturelle, philosophie religieuse.*

Remarque. On a dans ces derniers temps séparé de la métaphysique les théories de la *liberté*, de l'*immortalité* et de *Dieu* (1°, 3°), et on les a renvoyées à la fin du système entier de la philosophie

en général, comme étant le résultat non seulement de la philosophie théorétique, mais aussi de la philosophie pratique, parce qu'elles ne peuvent recevoir une base suffisante que par la connaissance de la nature *morale* de l'homme. Mais la nature morale de l'homme est, dans son essence et dans ses attributs, l'objet de la conscience et de la connaissance, aussi bien que l'essence de l'âme humaine en général; ses lois font également partie du système des lois primitives de la raison. Elles ne se distinguent que par leur *tendance*, devant servir de base et de règle non seulement à la connaissance, mais à toute la conduite de l'homme. Comp. § 125.

§ 7.

La *philosophie pratique* déduit des principes les plus élevés tout ce que l'homme *doit* faire suivant les commandements de la raison, et tout ce qu'il peut *exiger* des autres comme être moral, c'est-à-dire le système entier de ses *devoirs* et de ses *droits*. L'exposé des mouvements du désir, en tant qu'ils se révèlent par l'observation, appartient à la psychologie empirique; les lois les plus hautes, primitivement innées à la nature morale de l'homme, sont comprises, comme objets de la connais-

sance, dans le système des lois de la raison en général. Mais il est nécessaire, pour la science, d'établir le principe suprême dérivé de ces lois, lequel exprime, d'une part, de la manière la plus précise, la nature de l'obligation morale, et contient d'une autre part la raison de l'obligation qui s'attache à chaque devoir particulier : *principe moral*. La philosophie pratique générale comprend donc : 1° une partie générale, qui tire de la conscience et développe ce principe moral; 2° le système des devoirs et des droits de l'homme. Mais la philosophie ne considère que les devoirs qui découlent de la nature morale de l'homme, non pas ceux qui dépendent uniquement des relations spéciales de la vie (morale *appliquée*), de prescriptions et de défenses réellement promulguées (morale *positive*). Tous ces devoirs sont accompagnés de la conviction que nous y sommes tenus par la loi morale et la conscience; mais pour quelques uns il s'y joint encore une nécessité, une contrainte extérieure, parce qu'ils sont relatifs à la nature morale des autres hommes, qui peuvent en exiger et, s'il le faut, en forcer l'accomplissement comme un droit qui leur appartient. De là on distingue les

devoirs de conscience (nommés aussi *devoirs intérieurs*, et encore plus improprement *devoirs imparfaits*) comprenant sans exception tous les devoirs proprement dits, et les *devoirs de droit* (ou devoirs forcés *extérieurs* et *parfaits*), qui se rangeant aussi parmi les devoirs de conscience, n'en forment qu'une partie, et peuvent encore être considérés sous un autre point de vue (comp. § 149). Cette seconde partie de la morale renferme donc deux subdivisions :

a) Le système de tous les devoirs en général, en tant que leur accomplissement est nécessité par la conscience : *morale* ou *éthique*.

b) Le système des droits qui découlent de la nature morale de l'homme : *jurisprudence philosophique*, *droit naturel*.

Remarque. On a aussi fait entrer l'*esthétique* dans le cercle des sciences philosophiques. Mais elle se fonde uniquement sur les lois primitives, formelles, de l'imagination, qui sont innées à l'esprit humain (§ 32 Rem., § 39), non sur celles de l'entendement et de la raison, et elle établit le droit primitif de l'esprit à juger d'un objet *selon son rapport à l'imagination et par celle-ci à notre plaisir* (§ 50, 2, *a*). Par suite de l'union intime de toutes les facultés de

l'esprit, l'imagination s'étend aussi dans le domaine de la raison, mais ne s'occupe des objets de cette faculté que relativement à elle-même; la philosophie au contraire s'en occupe en vue de la connaissance. Dans l'application des lois de l'imagination, l'esthétique dépend entièrement de la connaissance de ce qui est, des règles de l'entendement et du jugement. Ce serait avec moins de raison encore que l'on comprendrait dans la philosophie la *pédagogique*, qui consiste uniquement dans l'application faite par un jugement mûr et exercé des doctrines de la philosophie à l'éducation et à la culture de l'homme.

I.

PSYCHOLOGIE

EMPIRIQUE.

PSYCHOLOGIE

EMPIRIQUE.

—

§ 8.

La psychologie empirique est la science des pouvoirs, capacités et tendances de l'âme humaine, en tant qu'on peut les connaître par l'expérience et l'observation, par opposition à la psychologie rationnelle, qui comprend ce que l'on peut connaître relativement à l'âme par la seule raison (*a priori*), et qui forme une partie de la métaphysique comme système des connaissances *a priori*.

§ 9.

Les pouvoirs de l'esprit humain, considérés en soi et selon leur rang, sont: la *sensibilité*,

ou la faculté de recevoir des impressions des objets donnés; l'*entendement*, ou la faculté de les ordonner selon les lois primitives, propres à l'esprit, et la *raison* ou la faculté de trouver le général, qui sert de base à toute donnée particulière. Appliqués aux objets, ces pouvoirs tendent, *soit* à connaître et à concevoir ce qui est et le comment de ce qui est (*faculté de connaître*), *soit* à rapprocher ou à éloigner un objet perçu sur lequel l'activité de l'homme a de l'influence (*désir*). Ces deux facultés, par le moyen de la sensibilité, peuvent éprouver du plaisir ou de la douleur de la part d'objets réels ou perçus, en être affectées agréablement ou désagréablement (*sentiment*).

§ 10.

Tous ces pouvoirs, quoiqu'on puisse et qu'on doive les isoler lorsqu'on en fait la description ou la théorie, n'existent pourtant pas en réalité, c'est-à-dire dans l'esprit de l'homme, à l'état de séparation; mais ils coopèrent ensemble à un but commun tant que dure l'existence accompagnée de conscience, et ils composent réellement un tout indivisible.

I. DE LA FACULTÉ DE CONNAÎTRE.

§ 11.

Relativement à la connaissance, l'esprit est passif (*comparativement*, non d'une manière *absolue*), en tant qu'il possède la capacité de recevoir des impressions *immédiates* des objets particuliers (*sensibilité*, *réceptivité*, *faculté inférieure de connaître*); il est actif en tant qu'il unit, compare, ordonne les impressions reçues selon ses lois primitives, ou que même il unit une série de concepts et de pensées sans recevoir d'impressions (*spontanéité*, *entendement* et *raison*, *faculté supérieure de connaître*).

I. SENSIBILITÉ.

§ 12.

Comme faculté de recevoir des impressions immédiates, elle est *externe* et *interne*. Dans le premier cas, comme faculté de recevoir des impressions des objets extérieurs, elle comprend soit l'impression qui affecte le système

nerveux tout entier, par exemple la sensation du chaud et du froid (*sensation vitale*), soit les impressions qui sont portées à la conscience par des organes corporels déterminés (*sensation organique*). Les sensations vitales ne contribuent en rien à la connaissance, mais produisent seulement pour la plupart un sentiment de plaisir ou de douleur, bien qu'il s'y joigne toujours la conscience d'un objet distinct de nous-mêmes.

Au contraire les sensations organiques ouvrent la voie à la connaissance et s'opèrent par les organes du corps qui forment pour ainsi dire cinq canaux donnant passage à la connaissance (les cinq sens : l'odorat, le tact, l'ouïe, la vue, le goût). Les moins élevées de ces sensations organiques, c'est-à-dire celles qui contribuent le moins à la connaissance déterminée, sont celles de l'odorat et du goût, qui de plus diffèrent selon les individus. Au contraire, le sens de la vue produit les représentations les plus déterminées, et est celui de tous qui contribue le plus à la connaissance.

Remarque. A tout prendre, il règne parmi les hommes une grande uniformité relativement à la

sensation, et, d'après tout ce que dit l'expérience, c'est vainement qu'on a prétendu que certaines personnes étaient douées d'un sens spécial pour découvrir des objets qui, dans la règle ordinaire, ne font aucune impression sur l'âme humaine ; telle serait, par exemple la faculté de sentir les métaux et les sources cachées (idiosyncrasie).

§ 13.

La sensibilité *interne* est la faculté que nous avons d'être immédiatement informés à chaque instant des états de notre esprit. Elle n'a point d'organe spécial. Il s'y joint en outre ordinairement un souvenir plus ou moins distinct et une comparaison avec le phénomène présent des événements qui se sont passés antérieurement dans l'esprit de l'homme, et dont la somme compose sa vie spirituelle tout entière; c'est la conscience de soi considérée comme totalité des perceptions du sens intime. Par cette conscience de soi, l'homme est conduit en même temps à concevoir son essence spirituelle en opposition à son corps, à se figurer la première, ou le *moi* proprement dit, comme simple et permanente au milieu de la succession des états particuliers.

§ 14.

Le sens intime ou la conscience de soi est la base et la condition de toute l'activité spirituelle de l'homme, sans lesquelles il n'y a ni sensation, ni comparaison des représentations, ni formation des concepts, ni jugement, ni souvenir. Percevoir par le sens intime, c'est *avoir conscience* d'une représentation, d'une affection de l'âme, d'une détermination de la volonté. Une impression sensible doit être considérée subjectivement comme non avenue, si l'âme ne dirige sur elle son attention et ne la recueille dans la conscience. Cette connaissance que l'on prend d'une impression est la perception sensible d'un objet, et l'image que la perception produit dans l'âme s'appelle *intuition* (Anschauung) ou *représentation* (Vorstellung). Dans toute perception et représentation, le sujet percevant connaît immédiatement tout à la fois et soi-même et son activité; il a conscience de soi comme d'un être distinct de l'objet, et trouve immédiatement sa nature intérieure déterminée d'une certaine manière. Ainsi le sens intime

agit même dans la perception de toute impression externe. Toutefois la connaissance opérée par les sens externes est toujours imparfaite, aussi long-temps que le sentiment d'une impression agréable ou désagréable se mêle à la perception, parce que cela affaiblit l'attention qu'on donne au contenu de l'objet même de la connaissance. La perception des objets extérieurs, accompagnée d'un tel sentiment, se nomme *sensation*.

§ 15.

Les différents sens de l'homme se suppléent réciproquement jusqu'à un certain point, de sorte que l'un venant à manquer, l'action d'un autre est augmentée. On a des exemples de sourds qui, placés à quelques pas d'une horloge qui sonnait l'heure, éprouvaient des sensations dans tout leur corps, et d'aveugles qui distinguaient au toucher les monnaies d'or et celles d'argent, ainsi que les couleurs des étoffes qu'on plaçait devant eux. Le concours simultané, la succession trop rapide d'un très grand nombre d'impressions, surtout lorsqu'elles sont d'espèces différentes, affaiblit l'action de la

connaissance sensible; car, dans les deux cas, l'esprit est empêché de donner l'attention nécessaire aux impressions; de même la force des impressions, lorsqu'elle menace de détruire l'organe, la vivacité de l'imagination, enfin les affections et les passions, nuisent aussi à l'exactitude de la connaissance; ainsi la défaillance, l'ivresse. D'un autre côté, la perception sensible induit souvent l'homme en erreur, si l'entendement et la réflexion n'interviennent pas continuellement pour ordonner les impressions variées de la sensibilité et pour distinguer ce qui tient uniquement à la sensibilité individuelle des propriétés des êtres eux-mêmes, et si, de plus, on considère les affections du sens intime comme des effets produits par un objet extérieur.

2. DE LA FACULTÉ SUPÉRIEURE DE CONNAÎTRE.

§ 16.

La faculté supérieure de connaître se subdivise en trois pouvoirs: 1° le pouvoir de trouver la

convenance et les relations de plusieurs représentations et de plusieurs concepts, *entendement*; 2° le pouvoir de saisir les rapports des règles aux cas particuliers, *jugement*; 3° le pouvoir d'établir l'universel et l'inconditionnel, ou les principes primitifs de l'ordre, *raison*. Ces trois fonctions composent ensemble la pensée.

§ 17.

L'*entendement* est en général le pouvoir de trouver les rapports et la convenance, et de réunir ce qu'il y a de commun entre plusieurs représentations et plusieurs concepts semblables. Cela exige la comparaison; ainsi, lorsque l'entendement compare plusieurs représentations du même genre, en découvre le rapport et forme en conséquence un tout spécial des caractères communs par où elles coïncident entre elles, en excluant tout ce qui les distingue, il élève les représentations à l'état de concepts, et il est la faculté des concepts.

Remarque. Ne point tenir compte d'une chose, et l'exclure de sa considération, c'est *en faire abstraction*; au contraire, concevoir à part une chose qui se trouve dans une représentation, c'est l'*abstraire*.

Ainsi, tout concept est une généralité comparative (c'est-à-dire relative aux représentations dont elle comprend la partie commune); il ne s'applique pas directement aux objets, mais aux représentations, et seulement par l'entremise de celles-ci aux objets; et c'est pourquoi la connaissance propre à l'entendement est dite connaissance *médiate*.

§ 18.

Les opérations particulières qui donnent naissance à un concept (comparaison et réunion des éléments communs), ne sont pas séparées, dans la réalité, comme les montre la théorie; elles s'exécutent dans un seul et même instant. Mais l'entendement a aussi le pouvoir de ramener, par la réflexion, le général au particulier et à l'individuel, c'est-à-dire le concept aux représentations particulières dont il comprend la partie commune. Ces représentations particulières se nomment les *caractères* (*Merkmale*) du concept; et, à cet égard, on distingue des concepts *composés* et *simples*, selon qu'on y re-

marque plusieurs caractères ou un seul : ainsi les concepts des couleurs sont simples.

S'il ne se présente à la conscience que l'ensemble d'un concept sans les représentations particulières dont il est formé, mais de sorte qu'on puisse sans peine le distinguer d'autres concepts semblables, il est dit *clair;* si, au contraire, l'entendement développe aussi les représentations particulières, le concept est *distinct.* Au concept distinct s'oppose le concept *confus* ou *non développé.*

§ 19.

Mais beaucoup de représentations ne sont claires qu'au commencement, et lorsque nous les avons pour la première fois, puis s'obscurcissent peu à peu, à force d'être répétées, et s'enfoncent comme dans le lointain, tandis que les représentations composées dont elles sont la base s'éclaircissent de plus en plus dans la conscience; on dit que les premières sont des représentations *obscures* (§ 38, Rem.). Ce sont ces représentations obscures qui rendent possibles toutes les habitudes mécaniques, par exemple, celles de lire et d'écrire couramment,

tandis que celui qui apprend à lire ou à écrire doit avoir distinctement conscience de chaque son et de chaque trait. Il en est de même des représentations qui dépendent de la constitution primitive de l'entendement : tout esprit sain pense et juge suivant les lois de la logique et des mathématiques, mais sans avoir conscience de ces lois dans chaque cas particulier.

§ 20.

Tout acte ayant pour but la formation des concepts s'appuie sur la notion du rapport des représentations particulières, sans qu'on ait cependant chaque fois une conscience claire de ce rapport. De même l'entendement remarque le rapport de plusieurs concepts entre eux, en tant que ceux-ci renferment également certaines représentations particulières, et qu'ils se distinguent, au contraire, par certaines autres. Il réunit ici pareillement les ressemblances en négligeant les différences, et forme de cette manière des concepts supérieurs ou concepts de genre, c'est-à-dire ceux qui contiennent les éléments communs de plusieurs

autres (qui sont des espèces). Ainsi, penser, c'est continuellement classer, subordonner les concepts, ce qui porte l'unité dans le multiple que fournit l'expérience et l'intuition.

§ 21.

Cette distribution et ces classes des représentations et des concepts ne se trouvent pas dans les objets mêmes, et dans l'expérience (car celle-ci ne donne jamais que des objets particuliers, et rien qui réponde aux concepts des genres), mais seulement dans l'entendement, qui, par conséquent, procède en cela suivant ses lois propres, innées, et suivant une faculté primitive de comparer le multiple dispersé, de le lier et de l'ordonner. L'entendement reçoit donc de l'expérience externe ou interne la matière de ses concepts; mais il y ajoute spontanément, suivant ses lois primitives, la forme, c'est-à-dire la manière dont il unit et ordonne le multiple donné. C'est grâce à cette faculté de l'entendement qu'il est possible de faire des expériences, c'est-à-dire d'ordonner dans la conscience, et de détermi-

ner réciproquement, l'une par l'autre, les diverses impressions et représentations sensibles.

Remarque. Certains concepts se fondent, relativement à leur matière, non pas sur l'expérience externe, mais sur la conscience des lois primitives de l'esprit humain, soit en elles-mêmes, soit dans leur rapport aux objets, par conséquent sur le sens intime. De la première espèce sont les concepts des mathématiques, qui n'ont pour base que les conditions générales de toute intuition sensible sans aucune intuition sensible proprement dite. Les concepts de la seconde espèce sont ceux qui marquent le rapport des objets externes aux lois primitives de l'esprit, par exemple, les concepts de principe et de cause, de vertu et de devoir, de beau, de bon, de juste. On les nomme concepts *à priori*.

§ 22.

Les concepts en soi ne sont que les matériaux bruts de la connaissance. La vraie connaissance ne se produit que par la comparaison de plusieurs concepts dans leur rapport mutuel. Lorsque l'entendement unit plusieurs concepts de manière à en exprimer le rapport, il forme des *jugements* ou *propositions*. S'il

procède à l'égard de plusieurs jugements particuliers, comme il a procédé dans la formation des concepts, c'est-à-dire s'il compare entre eux plusieurs de ces jugements, s'il néglige les différences et ne réunit que les éléments communs dans un nouveau jugement, il établit des règles. S'il unit plusieurs jugements de manière à en exposer le rapport et à former ainsi une proposition nouvelle, il tire des *conclusions* ou *raisonne*.

§ 23.

L'entendement considère et emploie les règles dont j'ai parlé (règles empiriques) comme des propositions qui forment la base et la condition d'autres cas particuliers. Des règles ne contiennent jamais que les éléments communs de plusieurs données particulières, et non de tous les cas que l'on peut concevoir, et par conséquent elles admettent toujours la possibilité que d'autres cas viennent les démentir. Toutes les règles se forment soit en réunissant les caractères communs à plusieurs choses, ou comparativement à toutes les choses d'un genre ou d'une espèce, et en les attribuant au genre

ou à l'espèce entière, par conséquent aussi aux choses du même genre qui n'ont pas encore été observées, c'est-à-dire en faisant une *induction*; par exemple, on a remarqué chez toutes les créatures comprises dans l'espèce des oiseaux la faculté de voler, et en conséquence on étend cette observation à l'espèce entière, et l'on dit: tous les oiseaux peuvent voler, sans toutefois se persuader par cette règle que l'on ne puisse connaître des oiseaux présentant à la vérité les organes du vol, mais que d'autres causes organiques rendent incapables de voler. (Voyez d'autres exemples dans Cicéron, *De Invent.* I, 31. Quint. 5, 11, 29.) On suit encore un autre procédé : lorsqu'on a découvert dans plusieurs choses d'un genre ou d'une espèce des attributs essentiels communs, on présuppose ces attributs dans toutes les choses de l'espèce, et par conséquent dans le genre entier (analogie); par exemple, la lune a, comme la terre, une atmosphère, des mers, des montagnes, des vallées, un mouvement de rotation sur son axe, donc elle sera peuplée d'êtres vivants comme le globe que nous habitons. Ces deux conclusions reposent sur l'axiome : Plusieurs choses ne conviennent pas

en une circonstance sans avoir un principe commun; si donc plusieurs choses coïncident dans une circonstance, elles ont un principe commun. (Voy. § 102 Remarque.)

§ 24.

Appliquer les règles aux cas particuliers qui se présentent, et apprécier si, et jusqu'à quel point, tel cas rentre dans telle règle donnée (*subsumere*), c'est l'opération de l'entendement qui lui fait donner le nom de *faculté judiciaire* (Urtheilskraft). Cette faculté présuppose des concepts distincts et précis des objets dont on considère le rapport mutuel (justesse de l'entendement); et plus sont nombreux les objets dont on a des concepts distincts et précis, plus nos jugements peuvent en embrasser (étendue de la faculté judiciaire). Cette faculté, lorsqu'elle est faible, peut sans doute se fortifier et s'accroître par l'exercice; mais jamais les leçons ni les préceptes ne sauraient la produire là où elle n'existe pas; tout précepte est lui-même une règle dont l'application suppose toujours cette faculté.

§ 25.

Mais l'homme a de plus le désir, et par suite le pouvoir non seulement d'embrasser les existences et de les ordonner en genres et en espèces, mais aussi de découvrir les derniers principes de ce qui est; c'est ce qu'on appelle la raison. Ces principes ne se trouvent jamais par l'observation extérieure, quelque loin qu'on poursuive l'étude de la nature; tout au plus nous découvre-t-elle les principes les plus élevés des phénomènes particuliers, jamais les derniers principes du système des phénomènes ou de ce qui est. L'homme ne les trouve donc qu'en lui-même, c'est-à-dire dans son esprit et dans les lois primitivement innées de son intelligence, qui en gouvernent toutes les opérations, bien qu'il n'ait pas conscience de ces lois dans tous les cas. C'est pourquoi à la conception de ces principes se joint toujours la conviction qu'ils sont généraux et nécessaires; en d'autres termes, on exige de tout homme d'un entendement sain qu'il connaisse ces principes et qu'il s'y conforme, et l'on a la conscience de ne pouvoir

penser autrement. La loi morale est une loi de ce genre : elle se révèle d'abord dans le sentiment et dans la conscience, et elle contient le principe de toutes les obligations de l'homme. Une autre loi primitive de l'esprit, c'est la loi de *causalité*, c'est-à-dire celle qui conduit à chercher le principe prochain de tout ce qui est, et à remonter de ce principe aux principes supérieurs, et enfin au dernier de tous. Aussi ces deux lois se manifestent, quoique très imparfaitement encore, chez les peuples même les plus grossiers.

§ 26.

Les concepts de la raison qui expriment ces principes suprêmes de tout ce qui est, considérés en soi-même, se nomment *idées*, et une chose particulière, qui est déterminée par l'idée, conforme à l'idée, et qui en est pour ainsi dire une image, se nomme un *idéal*; en tant qu'on les érige en règle de la connaissance, on les appelle des *principes*. Ces principes ne sont donc autre chose que l'expression verbale ou l'exposition des lois primitivement innées à l'esprit humain; mais cette expression est toujours

sujette à beaucoup d'erreurs, parce qu'il est très difficile de saisir et d'exposer complétement, dans des concepts précis, l'essence et la signification propre de chaque loi. Ce qu'établissent ces idées et ces principes n'est pas seulement conçu comme quelque chose de nécessaire à certains égards, mais comme quelque chose d'*absolu* et de nécessaire à tous égards, c'est-à-dire en soi et par soi; de plus, on le conçoit comme quelque chose qui ne dépend pas d'un principe plus élevé, mais qui contient la raison suprême de tout ce qui est, sans supposer soi-même une condition supérieure.

§ 27.

La condition du bon emploi des facultés de l'esprit, soit inférieures, soit supérieures, c'est l'attention, c'est-à-dire la direction de l'esprit sur un objet de la connaissance. Cette attention est volontaire ou involontaire. L'attention est provoquée et soutenue involontairement soit par des objets qui frappent vivement les sens, soit par des phénomènes de l'esprit qui intéressent l'homme à un degré émi-

nent. Sous ce point de vue, elle est excitée par le *contraste* ou le rapprochement de circonstances opposées, par la *nouveauté*, par le *changement* et la *progression croissante*, c'est-à-dire par le passage graduel de sensations plus faibles à des sensations de plus en plus fortes, du plus facile au plus difficile. Au contraire, l'attention volontaire exige un certain degré de force dans l'esprit pour se diriger librement et continuellement sur un objet déterminé, sans se laisser troubler par des impressions sensibles, par des représentations ou des pensées d'une autre espèce. Si quelqu'un est empêché dans cette opération par la faiblesse de son esprit ou par l'empire que prennent sur lui des représentations d'un autre genre, et si ses pensées se laissent facilement interrompre par des impressions et des images étrangères, on dit qu'il est *distrait*; celui qui se fatigue aisément de porter ses pensées sur un seul objet, et qui par conséquent passe volontiers à des objets nouveaux, est *léger* et *inconstant*. On peut particulièrement amender et guérir ces deux défauts en s'occupant d'objets qui exigent une attention soutenue. L'esprit, à cet égard, atteint son maximum

de force lorsqu'il peut, dans le même temps ou par des changements rapides de la pensée, partager également son attention entre plusieurs objets.

§ 28.

Les pouvoirs de l'esprit analysés jusqu'ici ne servent qu'à produire les connaissances quant à leur matière, c'est-à-dire qu'ils augmentent la connaissance *en étendue*. Mais il ne serait pas possible de s'élever de la connaissance sensible grossière à la connaissance intellectuelle et rationnelle, d'observer dans leurs rapports les concepts et les connaissances une fois acquises, et de les déterminer ainsi réciproquement, encore moins de former des connaissances particulières un système total de connaissance, si l'esprit humain n'avait en même temps le pouvoir de conserver en soi les impressions reçues et les connaissances produites, de sorte qu'elles reparaissent volontairement ou involontairement dans la conscience, selon le besoin de chaque circonstance, et s'il n'embrassait la matière de la connaissance, de manière à la lier systématiquement. C'est le pouvoir d'aug-

menter l'*intensité* des forces de l'esprit, et on l'appelle l'imagination, en prenant ce mot au sens le plus large.

§ 29.

L'imagination, en général, est le pouvoir de se représenter ce qui est absent, de rappeler et de renouveler les perceptions externes ou internes, soit dans leur impression totale, soit dans leurs éléments particuliers, et de réunir de nouveau ceux-ci volontairement. Pour la forme elle a de l'analogie avec la sensibilité, faisant apparaître ce qu'elle répète comme dans une intuition immédiate, ou comme dans une image, mais avec plus ou moins de vivacité, selon les différents sujets. C'est pourquoi aussi elle ne décompose pas ses objets dans leurs éléments constitutifs particuliers, mais elle les embrasse comme un tout, et les présente dans leur impression totale. Dans la formation des concepts, par exemple surtout, des concepts généraux ou notions de genres, on distingue trois opérations de l'esprit : comparaison de plusieurs représentations semblables, abstraction des différences, et réunion des caractères com-

mens. Mais c'est l'imagination qui fait que ces opérations, au lieu de s'exécuter dans des moments différents, s'accomplissent dans *le même* instant, ou que le général et l'universel se présentent à l'esprit en même temps que le particulier. L'imagination a pour matériaux tout ce qui tombe sous la conscience et qui est fourni par l'expérience externe ou interne; mais les sensations de la vue ou de l'ouïe agissent surtout avec vivacité, parce qu'elles ont été aussi les plus vives dans la perception.

§ 30.

L'imagination a différents degrés : elle est 1° *reproductive* ou imitative, ne faisant que répéter ce qui a été perçu antérieurement, toutefois dans la forme qui lui est propre comme intuition immédiate, par conséquent non pas simplement d'une manière passive, mais avec un certain degré d'activité; 2° *productive* ou librement formatrice et créatrice, ne créant point, il est vrai, ses matériaux, mais leur donnant, suivant ses propres lois, c'est-à-dire librement, une disposition, une forme qu'ils n'avaient pas par eux-mêmes.

§ 31.

L'imagination reproductive, lorsqu'elle commence à s'exercer, est, en très grande partie, involontaire, et se joue de l'homme. Voici les lois suivant lesquelles elle opère : 1° la loi toute sensible de la juxtaposition et de la contemporanéité : des représentations qui, sans avoir de la ressemblance ou de l'analogie, se sont suivies fréquemment, ou même une seule fois, en faisant une impression très vive, ou qui se sont trouvées accidentellement unies dans le lieu et dans le temps, se réveillent réciproquement l'une l'autre : cette loi est purement subjective ; 2° les lois de la similitude et de l'affinité tiennent davantage à l'entendement, et sont plus déterminées par des raisons objectives. Elles agissent lorsque des représentations ayant entre elles une ressemblance intérieure ou extérieure, ou beaucoup de caractères communs, et faisant éprouver à l'âme une impression semblable, ou bien se rapportant toutes à une seule chose comme à leur point de réunion, sont réveillées l'une par l'autre ou par leur principe commun. C'est par

ces mêmes lois que les représentations peuvent être réveillées à dessein, et que l'imagination peut être soumise à la volonté. Ces deux manières d'unir les représentations constituent l'*association des idées*, qui se manifeste dans toutes les opérations de l'esprit, mais surtout dans la conversation.

§ 32.

Il y a proche affinité entre l'imagination, particulièrement l'imagination reproductive, et la *mémoire* ou la faculté de conserver dans l'esprit d'anciennes représentations et d'anciens concepts, ou des séries de concepts et de pensées, de sorte que les choses conservées reviennent à l'esprit involontairement dans certaines occasions (souvenir au sens propre), ou que nous les renouvelons volontairement et méthodiquement (rappel). Comme rappelant et renouvelant des représentations et des impressions antérieures, elle est analogue à l'imagination; mais en tant qu'elle ne les rend point sensibles, qu'au lieu de les idéaliser, elle les reproduit sans altération et exactement conformes à la réalité, c'est-à-dire fidè-

lement, et en tant qu'elle a besoin d'un certain ordre dans les choses rappelées, elle tient de plus près à l'entendement. La mémoire a des degrés différents chez les différents individus, quoiqu'elle ne manque absolument à aucun homme raisonnable. Pour être parfaite elle doit saisir facilement les choses, les conserver long-temps, et enfin les rappeler non seulement avec facilité et fidélité et dans l'ordre où elles se sont d'abord offertes, mais aussi selon les besoins de chaque circonstance. Ces avantages dépendent de la vivacité de l'imagination reproductive, et supposent moins l'étude qu'un don naturel. De plus, la mémoire diffère relativement à ses objets : chez certains individus, elle est plus propre à rappeler les choses et les idées dans leur rapport (mémoire des choses); chez d'autres, au contraire, elle ramène plutôt dans l'esprit les signes des concepts, les nombres, les noms et les mots (mémoire des mots).

§ 33.

Les lois qui gouvernent l'action de la mémoire sont les suivantes :

1° Elle ne commence à s'exercer qu'après

que les sensations ont été élevées par l'entendement à l'état de connaissances, et que l'individu a acquis une certaine habitude de se servir du langage; et le souvenir ne remonte guère au-delà de l'époque où l'homme a acquis cette habitude, à moins que d'autres causes ne produisent une exception.

2° Les impressions sensibles qui se fixent le plus facilement sont celles qui remuent les sens par leur singularité et leur énergie, surtout à une époque où les sens ne sont pas encore affaiblis. Aussi, l'homme se rappelle plus facilement ce qu'il a éprouvé ou senti dans son enfance et dans sa jeunesse, que ce qu'il a éprouvé ou senti dans un âge plus avancé.

3° De même nous retenons facilement ce qui nous a vivement intéressés, et qui a un rapport étroit à nos inclinations favorites et à nos désirs. C'est ce qui arrive non seulement pour les impressions sensibles, mais aussi pour les représentations de l'esprit.

4° Comme la mémoire en général dépend de l'association des idées, il s'ensuit que l'esprit se souvient aisément de ce qu'il peut se représenter par une image, ou de ce qu'il peut lier à des circonstances de temps et de lieu, et

même par des similitudes fortuites extérieures; c'est pourquoi la répétition fréquente de la chose qu'il s'agit d'apprendre est un excellent moyen de la retenir.

5° Il en est de même quand certaines représentations ont avec d'autres une véritable affinité. Ainsi l'on retient plus facilement ce qu'on a perçu dans un certain ordre et avec ensemble, surtout quand on est aidé par une sorte de sens, comme le sens de l'harmonie et du rhythme.

§ 34.

Par l'observation et l'emploi de ces moyens naturels, la mémoire peut acquérir une puissance artificielle. Déjà les anciens avaient inventé, au profit de l'éloquence politique, un art de la mémoire (mnémonique), qui consistait particulièrement à distribuer les représentations et les pensées selon leur affinité et leur liaison en certaines divisions ou *lieux*, de sorte que, par le rappel méthodique de la division ou du *lieu*, on se souvenait des représentations qui y étaient contenues (topique). Dans ce cas, la mémoire s'allie avec l'entendement, et en est

secondée; ce qui est aussi la meilleure manière de fixer une chose dans son souvenir, au lieu que les associations par des signes et des ressemblances sensibles surchargent l'esprit de représentations accessoires, et tombent souvent dans une frivolité puérile.

§ 35.

L'imagination productive a pareillement pour matière, soit les représentations de la sensibilité, soit les concepts et les connaissances de l'entendement, soit les idées de la raison. Les lois suivant lesquelles elle donne une forme à cette matière, sont les suivantes : 1° la loi de la sensibilité, par laquelle elle tend à présenter toute chose à l'intuition, c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps, ou sous forme sensible, avec des contours déterminés et par des images; 2° la loi de l'unité, mais de cette unité que fournit l'imagination, unité déterminée par des similitudes et des rapports sensibles, et qui donne un ensemble facile à embrasser; il ne s'agit pas de l'unité des concepts de l'entendement, qui se fonde sur la ressemblance et l'affinité intime; 3° la loi de

l'idéalisation, par laquelle l'imagination dégage le sensible des limites de la réalité, et le rend aussi général qu'il peut le devenir sans nuire à la précision propre à l'intuition, déguise ainsi les imperfections et les défauts de l'objet, fait saillir au contraire l'illimité et le parfait, et de cette manière surpasse la réalité.

Remarque. Ces deux lois sont en même temps les lois principales de tous les beaux-arts. On appelle *beau* ce qui présente les concepts et la forme de l'entendement en les rendant sensibles et en les idéalisant; *sublime*, ce qui rend sensible et réveille les idées de la raison.

L'imagination créatrice ou fantaisie a aussi différents degrés : elle embrasse l'ensemble vivement comme dans un tableau, ou elle ne fait que présenter intuitivement le détail, sans embrasser l'ensemble. Cette seconde manière constitue le degré inférieur; la première constitue le degré supérieur.

§ 36.

Dans l'état normal de l'esprit humain, tous les produits de l'imagination se distinguent de l'objectif comme quelque chose de purement subjectif. De même que toute composi-

tion est défectueuse lorsque les parties manquent d'équilibre et d'harmonie, et que l'une prédomine aux dépens des autres, de même aussi l'imagination doit être dans un rapport convenable avec les autres facultés de l'esprit, surtout avec l'entendement et la raison, et ne pas prédominer de manière à troubler les lois de ces deux facultés. La prépondérance de l'imagination fait que l'on prend pour objectif ce qui est purement subjectif, qu'on se forme de ses qualités spirituelles ou corporelles des représentations qui ne répondent pas à la réalité, ce qui nourrit la vanité et l'orgueil, et cause même des maladies; que l'homme dans ses fantaisies perd de vue les bornes de la réalité et la difficulté d'exécuter ses plans, et devient un visionnaire ou un rêveur. Le remède principal à ces aberrations de l'imagination, c'est de s'occuper d'objets sérieux, qui exigent une succession régulière et une liaison exacte des représentations, et qui éveillent et réclament la réflexion.

§ 37.

L'imagination n'est jamais plus active que quand les impressions sensibles sont le plus

faibles, et quand les autres facultés de l'esprit sont le plus oisives, c'est-à-dire dans la solitude et dans le rêve. Elle plaît beaucoup plus que la réalité, à cause de cette liberté et de cette indépendance des impressions externes dont l'homme a conscience en l'exerçant, et parce qu'elle peint de couleurs brillantes et doue des plus puissants attraits l'objet des penchants et des désirs.

§ 38.

L'imagination doit accompagner toutes les opérations des autres facultés de l'intelligence. Déjà le rapprochement et la comparaison de plusieurs représentations, la séparation des similitudes (abstraction) pour former les concepts, ne serait pas possible sans l'imagination. Mais elle augmente aussi l'intensité de certaines facultés de l'esprit, de certaines opérations de ces facultés, et en général de l'action de l'esprit, parce qu'elle présente les idées sous une forme sensible et vivante, qu'elle concentre en *un* tous les divers moments d'une fonction de l'esprit, et qu'elle fait apparaître

le résultat de plusieurs représentations obscures, comme une impression immédiate, comme une intuition ou une sensation ; enfin parce qu'elle rend généralement tous les actes de l'esprit plus prompts et plus faciles. Dans chaque individu elle se rattache à la faculté intellectuelle dominante.

Remarque. Il y a des vues sur les objets de la connaissance qui apparaissent à l'homme comme des sentiments immédiats. Ainsi nous croyons souvent sentir la vérité ou la fausseté d'une assertion par un sens particulier, sans pouvoir rendre compte de notre acquiescement ou de notre doute. Nous croyons pressentir et deviner un événement futur, décider de l'authenticité d'un ouvrage attribué à un auteur connu, ou de la justesse d'une expression, par un sens spécial, par une sorte de tact, ou bien encore distinguer dans les imitations en quoi elles ressemblent à leurs modèles et en quoi elles diffèrent. Il faut ranger aussi dans cette classe les sentiments religieux, lorsque nous reconnaissons, dans les objets de la nature ou dans les événements de la vie humaine, le gouvernement de Dieu, et que nous sommes par là déterminés à nous humilier ou à nous résigner ; le sentiment moral, par lequel nous jugeons du mérite ou du démérite d'une action sans

avoir conscience de raisons autres que ce sentiment; les sentiments esthétiques, par lesquels nous croyons reconnaître la valeur d'un ouvrage d'art comme par une sorte de tact. Pour beaucoup de ces sentiments, particulièrement pour les sentiments religieux, moraux et esthétiques, il importe beaucoup d'exercer et de développer d'abord le sens, parce qu'ils ne sont que trop facilement étouffés par l'entendement, qui prend de bonne heure l'habitude de l'analyse réflexive. Mais ce qui prouve déjà que le nom de sentiment ne s'applique qu'improprement à ces faits, c'est que nous cherchons à les communiquer, à convaincre les autres de leur justesse, à les développer dans ce but, et à en donner les raisons, au lieu que des sentiments proprement dits (de plaisir ou de peine) ne sont jamais que subjectifs, ne peuvent jamais être amenés à l'état de concepts distincts, ni soutenus par des preuves objectives. Les phénomènes dont nous venons de parler reposent sur des connaissances de l'entendement ou de la raison, sur des vérités, des règles et des principes antérieurement connus ou primitivement innés à l'esprit, qui dans le moment sont confus et obscurs (§ 19); si ces représentations encore obscures se manifestent promptement dans leurs conséquences et leurs résultats, comme des représentations sensibles immédiates, c'est un effet de l'imagination. Des sentiments proprement dits de plaisir et de peine

les accompagnent ou en sont le produit; mais elles en sont aussi distinctes que la découverte d'une vérité, opérée par la déduction laborieuse d'une série de concepts, de principes et de raisonnements, est distincte du plaisir qui s'y attache.

§ 39.

En tant que l'imagination augmente l'intensité de l'action de l'esprit en général et de ses facultés particulières, elle produit des phénomènes qui, étant distincts des pouvoirs ci-devant analysés, reçoivent des dénominations qui leur sont propres. Tel est en particulier le cas de la faculté de juger et de l'entendement. En effet, bien que la faculté de juger soit *une*, elle n'est pas disposée naturellement chez tous les hommes à l'appréciation des mêmes objets ou classes d'objets, mais elle a comme différentes propriétés chez les divers individus. Ainsi elle est propre, chez quelques uns, à juger de la conformité d'un objet aux lois de l'imagination et aux règles du beau. Quand cette faculté ne s'appuie pas sur la réflexion et sur une série distinctement aperçue de jugements, de règles et de raisonnements, mais qu'elle se manifeste comme un sentiment immédiat, on

la nomme *goût*. Si le goût paraît être un sentiment, cela vient de ce que l'imagination ne permet pas que cette série de jugements, de règles et de conclusions nous apparaisse comme telle, mais en concentre seulement le résultat sans permettre qu'elle tombe elle-même sous la conscience, et par conséquent augmente à cet égard l'intensité d'action de la faculté de juger (§ 38, Rem.).

§ 40.

Le goût purement sensible qui s'exerce sur les aliments n'est que subjectif; mais le goût intellectuel s'appuie sur des raisons objectives qui sont dans la nature intellectuelle de tous les hommes, et sur lesquelles ils peuvent s'entendre. Ce n'est donc pas un pur sentiment, bien qu'il paraisse en être un avant que ses principes se soient développés, et bien qu'il produise même des sentiments analogues de plaisir et de peine. Il faut donc que les décisions du goût soient éclaircies, c'est-à-dire que les concepts, les jugements, les règles et les raisonnements qui en forment la base soient développés, pour qu'on puisse y distin-

guer convenablement le subjectif de l'objectif, le conventionnel du nécessaire, et pour qu'on soit en état de les rectifier.

Remarque 1. Le goût est une faculté directrice ou régulatrice dans l'appréciation des œuvres d'art des autres hommes, mais aussi une faculté productive qui intervient dans dans nos propres créations; toutefois il opère surtout, même dans le dernier cas, d'une manière restrictive, faisant un choix dans ce qui se présente à l'esprit et ne prenant que ce qui approche le plus de son idéal.

Remarque 2. Un phénomène qui tient de près au goût intellectuel, c'est le sentiment de la convenance dans les discours, dans les écrits et dans la conversation, et surtout le sentiment du décorum et de la bienséance. Ce n'est qu'une appréciation des rapports et des circonstances de temps et de lieu; cependant elle n'apparaît point à la conscience comme un jugement, mais comme l'opération d'une sorte de *tact* que ne donne point l'étude, et qui s'acquiert par le commerce du monde, par l'habitude des différentes situations de la vie, etc., lorsqu'il s'y joint une disposition naturelle.

§ 41.

Une autre attribution de la faculté de juger, c'est de découvrir et de saisir les similitudes et

les rapports réciproques des objets, même des plus différents. Cette aptitude naturelle de l'intelligence, en tant qu'elle n'est pas le résultat de la réflexion, mais que, renforcée par l'imagination, elle opère rapidement comme un sentiment immédiat, est ce qu'on nomme *ouverture et vivacité d'esprit* (Witz). Ce n'est pas seulement la faculté d'exciter le rire par des comparaisons et des rapprochements inattendus; ce n'en est là qu'une espèce particulière. La vivacité d'esprit en général est la source des allégories, des métaphores, des similitudes, et, par des comparaisons, non pas cherchées péniblement, mais naturellement trouvées, elle peut conduire à des résultats importants et imprévus dans les arts et dans les sciences. Mais elle devient insipide et puérile lorsqu'elle est volontaire et étudiée, ou qu'elle s'attache à des ressemblances qui n'intéressent point l'imagination.

§ 42.

L'aptitude opposée de la faculté judiciaire à pénétrer l'essence intime des choses, à trouver les différences et les dissemblances les plus fines, et à établir par là le général et l'abs-

trait, lorsque, renforcée par l'imagination, elle se manifeste comme un sentiment et une inspiration immédiate, se nomme *sagacité*. La sagacité s'attache surtout à l'essentiel et au fond des choses, à l'étendue et à la solidité de la connaissance. Des observations péniblement trouvées sur les différences des choses, lorsqu'elles sont sans intérêt pour la connaissance, sont ce qu'on appelle des *subtilités*. L'espèce de sagacité qui découvre le lien qui rattache des choses diverses aux mêmes principes et aux mêmes lois, et qui met l'unité et l'harmonie dans la multitude et la variété en les rapportant à un petit nombre de principes ou même à un principe unique, est ce qu'on nomme *profondeur*.

§ 43.

La propriété qu'a l'imagination de présenter à l'esprit, dans toutes ses opérations, sans effort et pour ainsi dire en se jouant, une foule de représentations, de comparaisons et d'images vives, frappantes et propres à exciter l'intérêt, c'est l'*esprit* proprement dit (Geist); et l'homme ou l'ouvrage qui a cette qualité est dit *spirituel et ingénieux* (geistreich). L'esprit

ressemble beaucoup à la vivacité d'esprit, mais il a plus d'étendue, comprenant aussi le goût et la sagacité. Le caractère d'un écrit spirituel, c'est de ne point traiter en détail les idées accessoires, et de les jeter sans prétention mais avec précision, fournissant ainsi aux lecteurs l'occasion de tirer d'eux-mêmes des idées et des vues qui leur soient propres et d'achever le développement de celles qui leur sont présentées.

§ 44.

L'étude peut sans doute développer et perfectionner toutes ces facultés diverses de l'esprit, mais en elles-mêmes ce sont des dons de la nature qu'on nomme d'un seul mot *talents*. En effet, on désigne en général sous ce nom toute capacité naturelle; et ainsi, outre ceux déjà nommés, il y a encore le talent de l'observation, qui saisit avec promptitude, netteté et précision, les caractères distinctifs d'une chose, et qui les rend de même; le talent de prévision, ou la faculté de déterminer d'avance l'avenir d'après l'analogie du passé, opération qui a pour base une comparaison et des raisonne-

ments dont nous n'avons pas conscience; enfin le talent pratique, ou l'aptitude à découvrir facilement et à mettre à profit le moment favorable ou les circonstances avantageuses. D'ailleurs on nomme talent en général la capacité naturelle, non seulement de saisir aisément les idées données, de se les approprier et de les mettre en œuvre, mais aussi d'en tirer des vues nouvelles et des résultats originaux. D'ordinaire le talent n'est propre qu'à certains exercices particuliers de l'esprit : celui qui a le talent des mathématiques, souvent n'a point le talent nécessaire à l'étude des langues, et réciproquement; de même il y a eu des musiciens d'un grand talent qui n'en avaient aucun pour les sciences. Ce n'est que très rarement qu'un homme montre du talent en plusieurs genres. On distingue encore une *bonne tête*, c'est-à-dire la capacité d'acquérir par les leçons et par la réflexion beaucoup de connaissances solides, soit de nature diverse, soit de certains genres particuliers.

§ 45.

Le plus haut degré d'activité des pouvoirs de l'esprit est ce qu'on nomme le *génie* ou la capa-

cité naturelle de concevoir et d'exprimer une idée dans sa forme essentielle. Le talent admet ou présuppose des leçons; le génie, au contraire, est la capacité d'inventer, parce qu'il puise en soi-même la matière aussi bien que la forme. Le talent produit des choses de détail avec une grande perfection ; le génie crée un ensemble grand et harmonieux dans ses parties, et non pas de simples fragments ou d'excellents morceaux détachés, propres à être employés dans un tout. Tandis que plusieurs hommes de talent produisent des œuvres égales ou semblables, au contraire les productions du génie portent l'empreinte originale de l'inventeur, et jamais ce qu'il laissa imparfait ne peut être achevé, fût-ce par un esprit du même rang. En outre, les ouvrages du génie sont des modèles proposés à l'imitation, et en même temps, comme ceux de la nature, l'imitation ne peut les égaler. Pareillement le génie observe des règles, mais des règles qui ont une base profonde dans l'idée de l'art et de la nature primitive de l'esprit, de sorte que l'homme les suit même involontairement. Le génie se montre exclusivement dans les genres qui reposent sur la

force originelle de l'intelligence, par conséquent dans les beaux-arts, comme la poésie, la peinture, etc., et dans les sciences mathématiques, mais non dans les connaissances empiriques; celles-ci admettent sans doute la sagacité, le talent de combinaison, les deux sortes d'esprit dont nous avons parlé, mais elles ne comportent pas l'invention, parce qu'on ne peut en puiser la matière au-dedans de soi.

II. DU SENTIMENT.

§ 46.

Le *sentiment* est la conscience immédiate de l'impression agréable ou désagréable (du plaisir ou de la douleur) que produit dans l'âme la représentation d'un objet ou la perception du rapport d'un objet ou d'une représentation avec la sensibilité externe ou interne. Le plaisir et la douleur ne sont pas dans les objets, mais dans le sujet sentant; ce sentiment ne contient donc pas de connaissance ou de rapport à quelque chose d'objectif, et il n'est jamais considéré comme une qualité de l'objet, mais comme un

état propre au sujet. C'est pourquoi aussi le sentiment varie selon les divers sujets et dans le même sujet à des moments différents; par conséquent il ne peut être ni communiqué aux autres ni exigé d'eux. Il est purement sensible, et il a si peu de rapport avec l'entendement, qu'il disparaît lorsqu'on le résout en représentations et en concepts, comme en ses éléments constitutifs. Le sentiment est d'autant plus vif que la représentation de l'objet et de son rapport au sujet l'est elle-même davantage; la vivacité du sentiment dépend donc de la force de l'imagination.

§ 47.

Le sentiment du plaisir est produit par la perception de la libre activité de nos pouvoirs physiques ou spirituels et de ce qui favorise cette activité; celui du déplaisir naît de la conscience de la gêne, de l'empêchement et de la limitation. Ces deux sentiments alternent sans cesse dans l'homme : le sentiment de la douleur nous pousse à changer d'état et nous excite à l'action, et la conscience d'être délivrés d'un état désagréable nous procure déjà un

plaisir, mais purement négatif; aussi la nouveauté, le changement, le contraste et la progression ascendante des sensations (§ 27) sont particulièrement propres à favoriser le jeu des sentiments et à causer du plaisir, parce qu'ils nous donnent éminemment la conscience de notre force et de notre activité. Un plaisir continu et uniforme fatiguerait faute de changement et causerait un sentiment de douleur, tandis qu'au contraire le changement prompt et fréquent dans le sentiment produit au total un plaisir. De là l'agrément du jeu et aussi des pièces de théâtre causé par la variété et le contraste des sensations. L'état où nous remarquons que ce changement nous manque, c'est-à-dire que nous n'avons plus de sensations qui se fassent valoir réciproquement par le contraste, en d'autres termes la satiété qui n'admet plus de progression ultérieure, produit l'*ennui*, sorte de douleur négative, qui excite également à l'action, mais ne se rencontre que chez les hommes habitués à une activité quelconque des sens ou de l'intelligence. Plus est rapide et fréquente la succession des sensations opposées que l'homme éprouve dans un intervalle donné, plus le temps s'abrége pour lui.

Un chemin paraît d'autant plus court qu'on y a vu plus d'objets et plus variés.

§ 48.

Le sentiment est une chose parfaitement simple qu'on ne peut diviser. Les sentiments qu'on appelle mixtes ne sont que des suites de sentiments divers, dont on ne distingue pas les moments successifs à cause de la rapidité avec laquelle ils alternent et se changent les uns dans les autres. En effet le plaisir et la douleur s'excluent réciproquement, et par conséquent ne peuvent jamais coexister.

§ 49.

L'essence du sentiment implique qu'on s'y abandonne intérieurement sans y réfléchir. Il s'affaiblit lorsqu'il est analysé et ramené à des représentations. De là le véritable sentiment emploie peu de mots, et l'expression prolixe et verbeuse d'un sentiment prouve qu'il manque de profondeur et de vérité. Il y a des douleurs tellement violentes qu'elles menacent de bouleverser le cœur et l'esprit, et ne

trouvent de soulagement qu'en se répandant au dehors. Aussi dans la douleur la plus profonde et dans la joie la plus intime, la nature pousse l'homme à manifester ses sentiments, et à les modérer ainsi l'une et l'autre; dans la joie, cela tient aussi à ce que l'homme en renouvelle volontiers les émotions par le souvenir, et croit retrouver les siennes propres dans celles que la sympathie excite chez ses semblables.

§ 50.

Les sentiments se divisent selon les facultés de l'homme qui en fournissent l'objet et l'occasion. Il y a donc, 1° les sentiments corporels, lorsque les objets, dont l'impression est conforme ou contraire à la constitution corporelle du sujet dans sa totalité ou dans ses parties, sont dits *agréables* et *désagréables*. On leur oppose, 2° les sentiments spirituels, en tant qu'ils reposent sur l'impression que font les objets sur les diverses facultés de l'esprit : a. sentiments esthétiques, c'est-à-dire plaisir ou déplaisir que font éprouver les œuvres de l'art, selon qu'elles sont ou ne sont pas conformes aux lois primitives de

l'imagination; à cet égard, on peut les nommer aussi sentiments de l'imagination. On emploie le même nom dans un autre sens pour signifier l'*appréciation* d'une œuvre de l'art dont les raisons ne tombent point, au moment même, sous la conscience, mais peuvent être développées et éclaircies par la réflexion et servir à déterminer chez les autres hommes des jugements semblables. (Voy. § 38, Rem.) Ce dernier phénomène ne reçoit le nom du sentiment que par une impropriété; mais l'un et l'autre sont unis nécessairement, et l'appréciation quasi-sentimentale d'un ouvrage d'art a pour conséquence immédiate le plaisir ou le déplaisir. b. D'autres objets causent un sentiment agréable ou désagréable, parce qu'ils sont en harmonie avec la nature primitive de la faculté de connaître, avec les règles de la pensée et en général de l'entendement; les sentiments qui en résultent sont dits pour cette raison *sentiments intellectuels*. Telle est la joie que cause la découverte de la vérité, la solution d'une question. Il faut en distinguer ce qu'on appelle le sentiment de la vérité, c'est-à-dire la découverte d'une vérité opérée comme par une perception immédiate, dé-

couverte dont les raisons ne se présentent pas non plus dans le moment à la conscience, mais peuvent être développées et éclaircies par la réflexion. c. De même un objet ou une représentation éveillent des sentiments agréables, s'ils flattent nos inclinations et nos désirs, et des sentiments désagréables, s'ils les contrarient. *a.* Le sentiment est d'une nature inférieure lorsque la représentation s'accorde avec les tendances et les propensions de la sensibilité; telles sont, en grande partie, les joies ou les douleurs du souvenir, la jouissance que causent des objets et des situations fictives, et qui tient à l'imagination. *b.* Mais en outre, les représentations qui s'accordent avec la nature morale de l'homme excitent des sentiments agréables, que leur objet soit réel ou simplement conçu. De là le contentement intérieur et la paix de l'âme qui naissent de la considération des bonnes actions particulières et de toute la conduite morale, ainsi que le repentir des actes injustes et immoraux, et ce qu'on appelle le remords; de là aussi le sentiment de l'estime de soi-même, le sentiment agréable que nous éprouvons en observant que les autres hommes conçoivent une

opinion avantageuse de nos bonnes qualités, non pas extérieures mais intérieures, ou *sentiment de l'honneur*. D'une autre part, on éprouve aussi de pareils sentiments en considérant la destinée et la situation des autres, selon qu'elles sont conformes ou contraires à leur nature d'êtres sentants ou d'hommes, sentiments qui se fondent sur la bienveillance naturelle à l'homme envers ses semblables. Il y a en outre la joie que nous inspire le succès du bien hors de nous, soit qu'il vienne de nous ou des autres, et la douleur que nous causent l'espérance déçue de voir l'idée du bien réalisée dans le monde extérieur, et de généreux desseins restés sans succès. Il faut bien distinguer ces sentiments de l'appréciation de ce qu'on découvre de moral dans ses propres actes et dans ceux d'autrui, appréciation qui présente aussi l'apparence d'un sentiment, que l'on nomme le *sentiment moral* (§ 38. Rem.); ce sentiment peut être développé, réduit en concepts, communiqué aux autres, et on peut les convaincre de sa justesse, au lieu que le sentiment propre de l'agréable ou du désagréable, même en présence des objets, ne peut être communiqué à tous, mais seulement à ceux qui à cet égard sont

constitués comme nous. Mais l'appréciation du bien moral qui a l'apparence d'un sentiment est la base nécessaire du sentiment proprement dit.

Remarque. On peut aussi diviser les sentiments suivant leur rapport à l'activité humaine : ou bien ils excitent vivement l'activité, par exemple, l'indignation et la colère (*sentiments énergiques*); ou bien ils énervent la force de l'individu, comme la tristesse, le chagrin (*sentiments douloureux, ou sentiments de souffrance*); quelques-uns ont ces deux effets selon que le tempérament d'un individu le dispose à l'action ou à l'inaction : ainsi la compassion, et, en beaucoup de cas, la crainte.

Les sentiments qui ne tiennent qu'à la sensibilité, soit ceux dont il est question § 50, 1°, soit ceux dont il est parlé § 50, 2° c. *a*, excitent le désir de les éprouver et les efforts propres à se les procurer par la représentation de l'avantage ou du plaisir qu'on doit en attendre. Au contraire, ceux dont il est question § 50 2°, a, et c, *b*, excluent toujours, lorsqu'ils sont purs, la représentation des avantages qui doivent les accompagner.

§ 51.

Un sentiment relatif à notre nature sensible et à ses besoins, qui devient assez fort pour troubler l'âme dans le moment et lui ôter plus ou moins la présence d'esprit, prend le nom d'*émotion*. Le défaut de présence d'esprit rend à l'instant l'homme incapable de considérer le sentiment dans son rapport avec la situation totale du sujet et avec la valeur des choses, et de prendre les mesures que demanderait l'émotion du moment. Une émotion est toujours passagère : ce qu'elle ne fait point sur-le-champ, elle ne le fait pas du tout; mais elle est susceptible de différents degrés de force, et va jusqu'à tuer quelquefois. Celui qui s'abandonne souvent à ses sentiments et aux émotions qui y répondent, engendre dans son âme une disposition à les éprouver. Pour s'y soustraire de plus en plus, il faut fuir les circonstances qui éveillent facilement les sentiments analogues, et tâcher, dans les moments de calme, de se fortifier par la méditation et la réflexion contre les impressions qu'elles produisent. L'exemption de toute émotion, obtenue par l'empire de la raison, se

nomme *impassibilité;* si c'est un don naturel et un résultat du tempérament, on l'appelle *flegme*.

§ 52.

Les émotions ne se rapportent qu'aux avantages et aux désavantages personnels; mais les sentiments que nous éprouvons pour le vrai, le beau, le bien moral et pour la religion, considérée comme croyance au gouvernement moral de l'univers, acquièrent parfois assez de puissance pour exciter l'activité tout autant que les émotions, sans ôter pourtant la présence d'esprit. On nomme ces sentiments, lorsqu'ils sont portés à un tel degré de force, *inspiration* et *enthousiasme* : inspiration, si le sentiment est passager; enthousiasme, s'il est durable. L'un et l'autre rendent l'homme capable de la plus énergique activité et du plus grand déploiement de force, et jamais sans inspiration et sans enthousiasme les hommes n'ont entrepris ni exécuté rien de grand ni de salutaire. Ces sentiments mettent l'homme au-dessus de toutes les considérations de l'amour-propre, et lui donnent la force et la volonté de sacrifier tout ce qu'il a de plus cher à l'idée du vrai et du bien moral. Il faut en

distinguer l'exaltation qui consiste à s'abandonner avec intempérance à des sentiments sans lumière, et qui a pour conséquence une conduite aveugle et insensée; elle redoute la clarté de l'entendement, et repousse tout ce qui peut éclaircir et rectifier les concepts, tandis que la véritable inspiration devient d'autant plus durable et plus puissante que l'on a plus distinctement aperçu le rapport des sentiments à la raison. Si cette exaltation éclate par des actions passionnées, elle devient le *fanatisme* qui est particulièrement le résultat de l'exaltation religieuse.

Remarque. L'*amour* et l'*amitié* ont beaucoup d'affinité avec les sentiments, surtout avec les sentiments moraux. L'un et l'autre se fondent, comme les sentiments proprement dits, sur la perception de l'impression agréable ou désagréable que font un objet, une personne sur le sujet sentant; de même que les sentiments, ils ne peuvent se ramener ni l'un ni l'autre à des concepts distincts, ni se communiquer à d'autres individus chez qui n'existe pas une aptitude naturelle à les éprouver. Mais ce ne sont pas, comme les sentiments, des mouvements momentanés et passagers; ce sont plutôt des états, des dispositions de l'âme durables, permanentes, fondées sur des sentiments. Ce qui en prouve la nature morale, c'est

que le véritable amour et la véritable amitié tendent moins au plaisir personnel qu'au bien de l'objet aimé, même en se sacrifiant; de là l'estime que l'on témoigne à l'un et à l'autre. — L'amour a différents degrés et peut s'ennoblir en s'élevant au-dessus de l'instinct des sens. Le degré le plus bas est l'amour physique qui, ne tendant qu'à la satisfaction d'un appétit animal, mérite à peine le nom d'amour; il s'ennoblit un peu lorsque le sentiment de la beauté extérieure, le sentiment esthétique influe sur son origine et sur le choix de son objet; il atteint le plus haut degré de noblesse lorsqu'il est déterminé par le sentiment des perfections intellectuelles et morales d'une autre personne. Les impulsions naturelles de l'amour des parents pour leurs enfants, de l'amour fraternel et de l'amour filial, sont plus haut placées par leur origine: ceux qui les éprouvent ne tendent point au plaisir, mais ils sont complétement satisfaits lorsque leurs complaisances, leurs services et les autres témoignages de leurs dispositions excitent des sentiments agréables dans l'objet aimé. Elles se fondent, de même que le patriotisme, d'abord uniquement sur l'habitude, sur l'attachement aux personnes *connues*, aux objets et à tout ce qui nous entoure, attachement qui agit d'une manière insensible mais puissante, et qui s'enracine de plus en plus; mais ils sont rehaussés et ennoblis par la pensée des bienfaits qu'on a

reçus et par la reconnaissance, sans toutefois pouvoir jamais être engendrés à titre de sentiments par de telles considérations réduites à elles-mêmes, bien que celles-ci puissent produire des effets semblables dans la conduite extérieure. Même comme mouvement uniquement déterminé par l'habitude, cette espèce d'amour plaît au spectateur, parce qu'elle dénote un cœur sensible et qui peut s'affranchir des vues purement égoïstes, tandis que l'absence d'un tel amour inspire le mépris et même l'aversion. — L'amitié se distingue de l'amour en ce que la plupart du temps elle n'existe qu'entre des personnes du même sexe, et qu'elle exclut tout plaisir des sens. Elle est produite par le rapport, non pas des connaissances, des opinions et des occupations, mais des sentiments et des désirs.

III. DU DÉSIR.

§ 53.

Le désir est le pouvoir de déterminer soi-même sa force ou son activité par la *représentation* d'une chose à venir, comme résultat possible de cette activité, en conséquence du sentiment de plaisir ou de peine qui se joint à cette représentation. L'homme désire, c'est-

à-dire tend à réaliser ce dont la représentation s'associe pour lui à un sentiment agréable; le contraire du désir est l'aversion. L'objet du désir se rapporte à l'état soit du corps, soit de l'âme du sujet désirant, ou se fonde sur une représentation de l'esprit, particulièrement de la raison. Dans le premier cas, le désir est toujours personnel ou égoïste, et subit l'influence de la sensibilité ou de l'entendement qui calcule les avantages. Alors le désir est dit *inférieur*. Le désir supérieur, au contraire, est déterminé par les représentations de la raison, par ce que l'homme a reconnu vrai, beau et bon, et il est désintéressé, ne considérant point les avantages qui peuvent revenir à l'individu de la réalisation de ces idées. Le désir, sous l'influence de la sensibilité, ne tend qu'aux jouissances du corps et des sens, et n'est point blâmable aussi long-temps qu'il est soumis à la mesure que prescrit la raison. L'entendement, au contraire, lorsqu'il règle le désir, considère l'effet qu'il produira, étant satisfait, sur les rapports de l'homme avec ceux qui l'entourent, les avantages et les inconvénients qui peuvent résulter pour lui de l'estime des autres et de l'honneur qui lui en reviendra. Un tel désir est,

à la vérité, une affaire de prudence, mais il n'a aucun mérite moral, et de plus il manque son but, lorsque les autres hommes découvrent les motifs qui l'inspirent.

§ 54.

Le simple besoin intérieur qui nous pousse à jouir ou à nous mettre en possession d'un objet sans une représentation claire et précise de cet objet, se nomme *propension* (Trieb); quand c'est une simple détermination physique passive, sans représentation de ce qu'on désire, on l'appelle *tendance* (Instinct); quand la propension est jointe à une aptitude naturelle, formée sans aucun exercice, à accomplir parfaitement ce qui sert à la satisfaire, elle se nomme *instinct* (Kunsttrieb). Le désir provenant de la sensibilité qui se dirige vers un objet déterminé et qui est accompagné de représentations, prend le nom d'*appétit* (Begierde). Le désir en général, surtout quand son objet ne peut être atteint que dans l'avenir, s'appelle *vœu* (Verlangen), et porté à un degré supérieur, il se nomme *aspiration* (Sehnen). Un appétit tourné en habitude et qui devient la règle de la conduite, est ce

qu'on nomme *inclination* (Neigung); dont le *penchant* (Hang) est une nuance plus prononcée. Le désir d'un objet, lorsqu'il n'a pas pour conséquence l'action nécessaire pour se le procurer, se nomme *souhait* (Wunsch), et si c'est l'objet d'une idée de la raison, qu'on croit impossible d'obtenir, *souhait pieux* (frommer Wunsch).

§ 55.

Le but propre de l'appétit est toujours un état extérieur ou intérieur du sujet, c'est-à-dire la satisfaction d'un besoin subjectif, et non pas quelque chose d'objectif. L'obtention du même objet de l'appétit, par exemple, de l'honneur, satisfait l'un plus, l'autre moins, parce que chez l'un le besoin subjectif est plus fort que chez l'autre. On ne peut pas non plus suppléer aux biens d'une espèce par ceux d'une autre; par exemple, l'homme amoureux de l'honneur ne se consolera point de l'avoir perdu par les plaisirs de la table. Les appétits se fortifient, soit lorsqu'ils rencontrent des obstacles, qui toutefois ne paraissent point insurmontables, et que la conscience du déploiement de force par le-

quel nous en triomphons nous cause par elle-même un plaisir (nitimur in vetitum), soit à mesure que nous pouvons davantage nous attribuer le succès à nous-mêmes sans en rien laisser au hasard.

§ 56.

Les inclinations qui se sont tellement emparées de l'âme qu'elles font servir à leurs fins toutes les facultés de l'esprit, s'appellent *passions* (Leidenschaften). Elles sont accompagnées de la considération des moyens propres à atteindre leur but, et par conséquent de réflexion, au lieu que l'émotion (§ 51) ôte la réflexion, et là où il n'y a point réflexion sur le rapport des moyens à la fin, comme chez l'animal ou chez l'enfant, il n'y a pas non plus de passion. Cependant les passions aveuglent l'homme, c'est-à-dire elles lui font négliger tout autre avantage et tout autre but, pourvu qu'il atteigne la fin principale de ses poursuites. Elles le dominent souvent au point de le rendre esclave, bien qu'il connaisse l'inconvénient de les satisfaire; elles diminuent l'influence du sentiment du devoir, et condui-

sent au crime et à l'infamie. L'homme soumis à leur empire est donc privé de sa volonté et de sa liberté morale. Aussi, les passions sont des maux durables et qui s'enracinent de plus en plus, au lieu que l'émotion est un état passager de l'âme.

§ 57.

Les inclinations et les passions ont trois caractères différents : 1° ou bien elles se bornent au sujet, et n'ont pour but que le plaisir des sens (amour du plaisir, dont les espèces sont la gourmandise, l'ivrognerie, la lubricité, le goût excessif des amusements (l'amour du jeu), qui comme passions agissent d'une manière pernicieuse sur le corps et sur l'esprit); 2° ou bien elles ne tendent point à une jouissance réelle, mais seulement aux moyens de se la procurer, surtout à l'argent, et, dans ce cas, l'appétit passionné des choses qui sont des moyens de bien-être, s'appelle *cupidité*; au contraire, l'effort passionné pour conserver ce qui est acquis prend le nom d'*avarice*. Cette dernière passion, particulièrement, est indestructible; elle croît même avec les années, à mesure qu'on s'inquiète da-

vantage de son sort. Ces deux espèces d'inclinations et de passions tiennent uniquement à la sensibilité et ne peuvent pas s'ennoblir. 3° D'autres inclinations se rapportent à la relation du sujet avec les autres hommes; elles tiennent également à la sensibilité, mais sont susceptibles d'être ennoblies, selon qu'elles sont soumises à l'influence de l'entendement ou de la loi morale dictée par la raison. Tel est principalement l'*amour de soi*, ou la tendance de l'individu à se placer et à se maintenir dans une situation conforme à sa nature. L'amour de soi a sa base dans la nature de chaque être et n'est point blâmable en lui-même; mais il le devient lorsqu'il est exclusivement déterminé par le désir de son propre bien-être, et qu'il est joint à une représentation fausse de nos perfections (amour propre), ou lorsqu'il porte l'homme à ne rien faire de ce qui exige effort ou sacrifice sans y trouver son avantage (caractère intéressé). Ces inclinations sont surtout dominantes lorsque le cœur de l'homme est soumis à l'influence de l'entendement, ou de cette prudence qui calcule les avantages. Mais elles peuvent prendre une violence passionnée lorsque l'homme se fait un système d'user de tous les

autres comme de moyens d'atteindre ses fins, et de ne les estimer qu'autant qu'ils peuvent servir à contenter ses désirs et ses inclinations (égoïsme). L'égoïsme tend par sa nature à détruire toutes les relations sociales. Si, au contraire, l'amour de soi est limité par l'idée des devoirs qui obligent envers les autres hommes, et aussi de ce qu'il y a de noble et de grand dans la nature humaine, il sert à la conservation de l'individu et à mettre d'accord l'intérêt général avec les intérêts particuliers.

§ 58.

Il faut regarder comme une branche de l'amour de soi l'*amour de la liberté*, que la nature met également dans tous les hommes, et qui les porte à régler leur conduite uniquement d'après leurs propensions, leurs opinions et leurs principes. Il agit surtout avec force lorsqu'il tend à obtenir et à conserver les biens que la raison même nous propose comme fins, savoir la détermination légitime des rapports civils et sociaux et la liberté de conscience; et dans ce cas, il s'élève souvent jusqu'à l'*inspiration* et à l'*enthousiasme* (§ 52). Mais cet amour de la li-

berté peut prendre aussi le caractère de la passion lorsqu'il produit une aveugle répugnance pour toutes les restrictions qu'imposent à la volonté les lois de la raison ou les règles de la prudence, ou bien aussi lorsque l'homme, dans la société civile, fuit toute espèce de subordination au point de se dérober à toute occupation ayant pour objet le bien de l'État.

§ 59.

L'amour de la liberté a pour contre-poids le désir d'exercer de l'influence sur les autres hommes, de les gouverner et de les conduire suivant nos desseins, moins par la doctrine et les idées, que par la crainte et la terreur, désir qui, porté jusqu'à l'état de passion, se nomme *amour de la domination*. L'amour de la domination chez les uns lutte sans cesse contre l'amour naturel de la liberté chez les autres, de même que celui-ci oppose une digue à l'amour de la domination; mais il s'allie souvent dans le même individu avec l'amour de la liberté, ou bien il en dérive. Ce désir d'acquérir de l'influence sur les autres se fonde sur l'opinion avantageuse que l'on a de ses qualités, et rentre, par conséquent, dans la *même* classe que la passion de l'honneur et l'orgueil.

§ 60.

Lorsque les hommes attribuent des qualités supérieures à un individu et qu'ils manifestent cette opinion par des actes et des discours, cela s'appelle *honorer*. Le désir de la bonne opinion des autres est naturellement inné à chaque homme (*désir de l'estime*, *sentiment de l'honneur*, *amour de l'honneur*); lorsque les qualités par lesquelles on veut se faire honorer des autres sont de véritables avantages de l'esprit et du cœur, le désir de l'estime ennoblit les sentiments et porte l'homme aux entreprises d'une utilité générale, même au prix de sacrifices personnels. L'importance que met tout homme bien né à laisser après lui une bonne renommée, prouve que des motifs intéressés ne sont pas la base nécessaire et constante du désir de l'honneur. Bien plus, le véritable sentiment de l'honneur est éminemment propre à élever l'homme au-dessus des intérêts grossiers de la sensibilité. Au contraire, lorsque les avantages dont on cherche à se faire honneur tiennent à des circonstances extérieures et accidentelles, par exemple, la bonne mine, la ri-

chesse et la prodigalité; cette espèce de sentiment de l'honneur peut bien, si elle est tempérée par une sage réflexion, produire plusieurs bons effets, mais elle peut tout aussi souvent plonger l'homme de plus en plus dans un égoïsme sensuel et grossier. Ce désir violent des signes extérieurs de l'honneur, comme du bien auquel doivent être sacrifiés, s'il le faut, tous les autres, se nomme *passion de l'honneur*, et porté à cette extrémité où l'on ne considère plus ce qu'il y a de mal dans les moyens, c'est l'*ambition*. Prétendre se faire honorer par des qualités qui n'ont que peu ou point de prix aux yeux des hommes sensés, c'est le propre de la *vanité*. Celle-ci est assez innocente tant qu'elle se montre à découvert; mais, étant dissimulée, elle conduit l'homme à la ruse et à la fourberie.

§ 61.

D'un autre côté, l'idée qu'un homme se fait de l'éminence de ses qualités l'excite à des efforts qui tantôt élèvent l'ame, mais tantôt aussi la ravalent. Si les qualités qu'il a conscience de posséder sont fondées sur la nature générale de l'homme comme être mo-

ral, la disposition qui répond à cette conviction, et qui l'engage à ne rien faire qui soit indigne de cette nature morale, s'appelle *élévation d'âme* ou *noble fierté*. Si les idées qu'il se fait de son propre mérite ont pour base des avantages réels, il est vrai, mais estimés plus haut qu'ils ne valent, ou s'ils lui inspirent des prétentions exagérées à l'estime d'autrui, cette disposition prend le nom d'*orgueil*. Mais si elle repose sur des qualités qui ne constituent pas pour l'homme un avantage véritable ou qui lui manquent absolument, ce qui a pour conséquence ordinaire le mépris des autres et la prétention qu'ils nous témoignent leur respect en s'avilissant eux-mêmes, elle se nomme *hauteur*. Si l'élévation de l'âme seconde puissamment le sentiment moral, la hauteur au contraire corrompt l'homme dans sa moralité, parce qu'elle fortifie l'amour-propre. De plus, l'homme hautain trahit toujours une secrète bassesse; il n'exigerait point des autres qu'ils s'humiliassent devant lui, si réciproquement il ne se sentait disposé à subir un pareil abaissement. L'orgueil peut aussi devenir préjudiciable à l'amélioration morale, s'il empêche l'homme de cultiver et de perfec-

tionner ses qualités, ou d'employer des moyens convenables pour atteindre les fins marquées par le devoir, de peur que cela ne paraisse l'abaisser aux yeux des autres. Le plus sûr préservatif contre l'orgueil et la hauteur est la *modestie*, c'est-à-dire la mesure dans l'opinion que l'on conçoit de ses avantages personnels; en même temps, si l'on aspire à quelque chose de grand, elle est la condition indispensable pour y parvenir peu à peu par ses efforts.

§ 62.

Si ces inclinations ont un bon côté et un mauvais, il y a au contraire des sentiments et des inclinations naturelles qui par soi-même secondent la nature morale de l'homme et lui facilitent la tâche du perfectionnement moral. Telle est la bienveillance naturelle à l'égard des autres, qui se trouve dans tout homme non corrompu, et qui est souvent assez forte pour l'emporter sur les instigations de l'intérêt et de l'amour-propre; elle est la base de la *sympathie*, qui nous fait sentir la position et le sort des autres avec plaisir ou avec peine, comme s'il s'agissait de nous-mêmes. Tel est encore le *sen-*

timent moral, c'est-à-dire l'impression agréable ou pénible que l'on éprouve au sujet des actions d'autrui ou des siennes propres, selon qu'elles sont en harmonie ou en désaccord avec les exigences de la morale, et qui se fonde sur la conscience implicite et confuse des lois de la raison. Une espèce de ce sentiment moral est la *conscience morale*, ou le sentiment de plaisir ou de peine que nous font éprouver nos propres actions, selon qu'elles sont conformes ou contraires à la morale.

§ 63.

Jusqu'ici nous n'avons considéré que le désir inférieur, c'est-à-dire celui qui est déterminé par les tendances et les inclinations de l'homme sans mérite propre de l'agent. Le désir *supérieur* est au contraire celui qui est gouverné soit directement par les principes de la raison, soit par leurs conséquences. Les sentiments dont il est parlé au paragraphe précédent forment la transition de la première espèce du désir à la seconde. Le désir supérieur tend, d'une part, au perfectionnement harmonique des facultés de l'esprit, sans en espérer un

gain ni un avantage extérieur, d'une autre part, à la conformité de la conduite entière à la loi morale. La conduite que produit le désir supérieur a trois degrés :

1° Ou bien elle est déterminée uniquement ou principalement par les sentiments naturels ou bienveillants, et dans ce cas on dit que l'individu a un *bon cœur*. La bonté du cœur est aimable; mais c'est une règle de conduite très incertaine et très incomplète, parce que tous les sentiments dépendent beaucoup de la disposition momentanée du corps ou de l'esprit, et parce que ces sentiments bienveillants peuvent être facilement détruits ou étouffés par l'opposition de sentiments d'une autre nature. De même souvent on tient pour vraie une maxime en théorie; mais, dans la pratique, d'autres considérations, l'affection ou la haine, l'emportent.

2° La conduite s'élève au second degré lorsque, par principe, on ne se laisse déterminer par aucune espèce de sentiments, mais qu'on veut suivre uniquement des maximes rationnelles, même lorsqu'elles répugnent aux inclinations et aux tendances naturelles, *rigorisme*, *stoïcisme*. Cette manière d'agir est honorable,

et donne lieu à un mérite moral, parce qu'elle prouve l'empire de la raison; mais elle est blâmable en ce qu'elle étouffe les sentiments naturels du cœur, qui n'ont pu être donnés à l'homme sans intention.

3° Entre ces deux degrés extrêmes se place la conduite où les principes de la raison prédominent sur les tendances et les inclinations de la sensibilité, et où par conséquent il y a entre les unes et les autres une lutte constante, mais qui se décide à l'avantage des premiers : c'est la *vertu proprement dite*. Il faudrait placer au suprême degré la conduite où l'idée distincte de la loi et des principes de la raison aurait tellement pris la forme du sentiment, que l'homme aurait contracté le besoin de s'y soumettre, et que toute lutte aurait cessé entre les inclinations de la sensibilité et la raison : ce serait la *sainteté de la volonté*. Celle-ci toutefois n'est guère à la portée des hommes, et ne peut leur être présentée que comme le but le plus élevé de leurs efforts.

PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE.

—

DES RAPPORTS ET DES COMBINAISONS DIVERSES DES FACULTÉS DE L'AME.

§ 64.

Ce qu'il faut en général pour la conduite, c'est surtout la force ou la constance de la volonté, en d'autres termes une manière d'agir conforme à des principes fixes et à une libre détermination, ce qu'on appelle le *caractère*; chaque individu doit se le donner à lui-même. Suivant qu'on adopte des principes uniquement favorables à l'intérêt personnel, et même nuisibles à celui des autres, ou dérivés des commandements du devoir et conformes à ce qu'il prescrit, le *caractère* est dit *méchant* ou *bon*. Si les desseins tendent au bonheur et au bien des autres hommes, même au prix de sacrifices personnels, le caractère prend le nom de *grand*. Un grand caractère est, relativement au cœur (Gemüth), ce qu'est le génie par

rapport à l'esprit; mais il est d'une valeur bien plus haute, parce que le génie se compose toujours de dons naturels, tandis qu'il faut des efforts pour se former un grand caractère, et par conséquent il est méritoire de le posséder.

§ 65.

Le rapport du sentiment et du désir, qui dépend presque entièrement de la constitution physique, et que l'homme ne peut se donner à lui-même, se nomme *tempérament*. Les divers tempéraments, depuis Hippocrate, et surtout depuis Galien, s'expliquent par les humeurs principales du corps humain, le sang (*tempérament sanguin*), la bile (*tempérament bilieux*), la bile noire (*tempérament mélancolique*), et le flegme (*tempérament flegmatique*), et ils reçoivent des noms conformes à ces origines, bien qu'on n'ait pu prouver suffisamment ni la connexité ni le rapport intime des états de l'âme avec les dispositions corporelles. En outre, dans la réalité, les tempéraments ne s'offrent jamais purs, ni tels que la théorie les suppose; ils sont toujours mixtes, et rentrent les

uns dans les autres par des nuances infinies. Cependant il se trouve dans les divers individus des dispositions prédominantes de l'âme qui ont de la ressemblance avec ces caractères généraux des tempéraments. Chez les tempéraments sanguins prédomine la vivacité du sentiment; l'impression est forte, mais non pas durable : de là, le goût du changement, la légèreté et l'inconstance. Au contraire, chez les tempéraments bilieux prédomine aussi, sans doute, la sensibilité, mais toujours déterminée par les concepts que l'individu se forme de son propre mérite; ils sont également irritables, mais les impressions y pénètrent profondément : aussi, c'est chez eux surtout que se trouvent les passions. Chez les tempéraments mélancoliques, l'esprit considère la plupart du temps les états intérieurs de l'homme et son rapport au monde extérieur ; il rentre presque entièrement en lui-même, et prend peu d'intérêt aux joies de la vie. Au contraire, chez les tempéraments flegmatiques, le sentiment est très faible, de sorte que l'individu s'intéresse peu au sort des autres, et prend avec le plus grand sang-froid ce qui lui arrive à lui-même d'heureux et de malheureux.

§ 66.

Toutes ces facultés de l'âme se trouvent en *principe* dans tout individu; mais elles y existent à des degrés extrêmement divers. Il est très rare que les différentes facultés cognitives aient une puissance parfaitement égale dans un seul et même homme, et qu'aucune d'elles n'y soit prépondérante; il est encore plus rare qu'il y ait équilibre entre la faculté de connaître, prise dans sa totalité, et la faculté de sentir. Ces rapports des différents pouvoirs de l'âme varient surtout suivant l'âge, le sexe, et le pays; mais comme ils sont infiniment divers, on ne peut exposer que ce qui a lieu *d'ordinaire* et en général.

§ 67.

Tout homme parcourt dans sa vie trois degrés ou périodes : la jeunesse, l'âge viril, la vieillesse; et la jeunesse à son tour se divise en trois parts : l'enfance, l'adolescence et la jeunesse proprement dite. L'enfant, dans la règle, est sous l'empire d'impressions sensibles,

momentanées, et qui changent rapidement; chez le jeune homme, l'imagination prédomine : le premier ne songe qu'aux jouissances du moment; le second se propose d'agir sur les autres hommes et sur les objets, mais la plupart du temps, suivant les chimères de son imagination, suivant des idéaux auxquels la réalité souvent ne répond pas. Le jeune homme prend moins pour règle de conduite des principes que des sentiments. L'âge viril est la période d'activité de l'entendement, qui considère les rapports, et par conséquent calcule souvent l'avantage durable. Chez les natures distinguées, la raison aussi exerce alors ses droits. Dans la vieillesse arrive le déclin des forces de l'esprit comme de celles du corps. Mais, malgré ces diversités, il se trouve souvent des hommes faits qui ont encore le feu et la vivacité, et en même temps aussi la légèreté et l'exaltation de la jeunesse; d'autres qui ont la faiblesse de l'enfant, uniquement déterminée par la sensibilité; et, au contraire, il y a des vieillards qui conservent la force et la présence d'esprit de l'âge viril.

Remarque. Semblablement, les nations, et l'humanité en général, parcourent ces trois degrés. Chaque

peuple a d'abord son enfance : c'est l'état où l'on a trouvé les sauvages, même dans les derniers temps. Ensuite naît et se propage l'esprit d'activité, mais d'une activité qui a moins en vue l'utile, que le brillant, l'extraordinaire et la gloire, comme aux temps héroïques de la Grèce et à l'époque chevaleresque de l'Europe moderne, dont les croisades ne sont qu'un phénomène particulier. C'est ici la jeunesse d'une nation, l'âge où fleurissent principalement les arts de l'imagination, la poésie, et surtout les genres de poésie qui ont pour but de glorifier les grands évènements nationaux ou d'exprimer les sentiments ; ils y fleurissent dans leur première fraîcheur, c'est-à-dire comme produit spontané de la situation et des circonstances où se trouve la société. Les Romains furent privés de cette jeunesse par l'influence des mœurs étrangères ; dès les temps anciens nous les voyons déjà entrés dans la période de l'entendement ou l'âge viril, calculant surtout les rapports politiques, mais aussi pleins de fermeté dans la poursuite de leurs desseins, et doués de cette force de caractère qui en général appartient à l'homme mûr. Telle fut aussi chez les Grecs la destinée des Spartiates, au lieu que les Athéniens en général ne sortirent jamais ou ne sortirent que peu de la jeunesse, et de cet âge passèrent rapidement à la vieillesse, quoique beaucoup d'individus parmi eux aient montré la plus haute virilité de

sentiments et d'action. Dans l'Europe moderne l'âge viril commença surtout à partir du temps où l'étude des arts et des sciences se réveilla, où il se forma un système politique. La période de la raison ne peut jamais devenir générale, parce que la plupart des hommes, n'ayant que la prudence que donne l'entendement, pour ne point perdre leurs avantages, s'opposent toujours à son empire; cependant la Réforme est un phénomène qui, dans son principe et dans son but, manifestait déjà les progrès de la raison.

§ 68.

Relativement au *sexe*, la femme, bien qu'aucune des facultés de l'homme ne lui ait été refusée, se distingue par plus d'irritabilité, de vivacité, et par une plus grande délicatesse de sentiments, surtout des sentiments doux, comme la sympathie, la tendresse, le sentiment du convenable et du beau. Moins soumise que l'homme à la sensibilité, par cela même que le sentiment du convenable est chez elle prédominant, elle est douée d'une imagination plus vive, mais plutôt reproductive que productive, plus propre à exprimer les sensations douces que les sensations violentes, le beau et l'agréa-

ble que le sublime. Ses facultés cognitives tendent plutôt à saisir le particulier et l'individuel, qu'à embrasser l'universel dans son ensemble. Aussi jamais la femme n'a rien produit de grand dans les sciences, bien que souvent la justesse de son tact naturel lui fasse rencontrer plus vite ce que l'homme, avec son entendement calculateur et la maturité de ses jugements, a plus de peine à découvrir.

§ 69.

Les nations aussi se distinguent l'une de l'autre par certains traits primitifs, mais qui ne se trouvent à un égal degré que chez la plupart des individus d'une nation et non chez tous. En outre, ces diversités ne consistent pas dans la mesure différente des pouvoirs cognitifs; en principe, au contraire, ceux-ci sont égaux chez tous les hommes, quoique, en raison des circonstances, ils prennent un développement inégal; mais elles dépendent des sentiments, et des désirs qui se fondent sur les sentiments. Par exemple, les nations méridionales se distinguent par une plus grande susceptibilité de sentiment : chez les unes, les sentiments pas-

sent rapidement, comme chez les Français; chez les autres, ils pénètrent profondément, comme chez les Espagnols et les Italiens; par là même ces nations sont capables de grands efforts, possèdent à un degré supérieur le courage de tempérament, et ont aussi une imagination plus chaude et plus brillante. Au contraire, les nations septentrionales, d'un tempérament plus flegmatique, sont gouvernées davantage par l'entendement et le jugement, sont plus réfléchies, ont à un plus haut degré le courage du caractère, et par là sont capables d'un aussi grand déploiement de force que les premières; ainsi leur imagination est aussi plus soumise à l'empire de l'entendement et de la raison. Les causes de ces diversités résident presque entièrement dans la nature différente des occupations auxquelles les nations sont principalement vouées par le sol et la situation de leur pays, dans les évènements de leur histoire, et dans leurs institutions politiques qui sont également déterminées, en grande partie, par la nature et la situation des pays qu'elles habitent. Le climat n'a guère d'influence que sur le tempérament; l'éducation agit beaucoup sur les individus, moins sur les nations: lors-

qu'elle se plie aux mœurs, qui d'ailleurs sont déjà régnantes, elle ne fait que les fortifier, et lorsqu'elle les contrarie, elle est affaiblie par les autres circonstances.

Remarque. J'ai essayé de traiter ce sujet avec étendue dans un ouvrage intitulé : *Des causes de la diversité des caractères nationaux.* Leipzig, 1802. Théoph. E. Schulze paraît s'en être occupé dans son *Anthropologie physique*, p. 564 et suiv.

II.

LOGIQUE.

LOGIQUE.

§ 70.

La logique est la théorie des lois primitives formelles de l'entendement humain (§ 5, 2.). L'entendement perçoit les rapports mutuels de plusieurs objets, 1° en ramenant à l'unité la variété de plusieurs représentations (§ 14), et en formant ainsi des *concepts;* 2° en établissant le rapport de plusieurs concepts entre eux, *jugements;* 3° en concevant deux ou plusieurs jugements dans leurs rapports mutuels, et en les dérivant l'un de l'autre, *raisonnements.* La logique traite donc 1° des concepts, 2° des jugements, 3° des raisonnements.

I. DES CONCEPTS.

Des *caractères* des concepts; des concepts *simples* et *composés*, concepts *clairs*, concepts *distincts*. Voyez § 18.

§ 71.

Signaler un concept par un caractère quelconque, c'est ce qu'on appelle le *déterminer*. Un concept complètement déterminé serait celui qui ne pourrait l'être davantage par l'adjonction d'un caractère. Des concepts qui ont plusieurs caractères communs ont de *l'affinité*, et des concepts qui se rapprochent entre eux au point que l'un peut être substitué à l'autre, sont des *concepts réciproques*. Les concepts dans lesquels on néglige les caractères propres à chacun pour ne considérer que ce qu'ils ont de commun, se nomment concepts *abstraits* (comp., § 17). Considérer les caractères, c'est *réfléchir;* ce qui est une fonction de l'entendement.

Au rapport du concept et de ses caractères s'applique la règle, que le concept et la somme de ses caractères ou attributs sont

parfaitement équivalents, en sorte que si je pose l'un, je dois aussi poser l'autre (*principe de l'égalité absolue*). Ce principe dépend de la règle générale : Chaque concept n'a que les caractères et les attributs qui s'accordent et avec lui et entre eux (*principe de convenance*, principium convenientiæ). Ce principe ne s'applique pas seulement au rapport du concept avec ses caractères, mais encore, et même principalement, au rapport du sujet avec le prédicat dans les jugements. L'association d'attributs contradictoires se nomme une « contradictio in adjecto; » par exemple, une musique sans mesure, ou bien sous forme de jugement : la musique des Grecs n'avait point de mesure. Le principe de convenance, exprimé négativement, se formule ainsi : Aucune chose ne peut avoir des attributs contradictoires (*principe de contradiction*, principium contradictionis). Mais, de leur côté, les attributs contradictoires sont ceux qui ne peuvent se concevoir unis entre eux ou avec le concept, et qui se détruisent réciproquement, qui sont opposés les uns aux autres; ces définitions tournent donc dans un cercle inévitable, tant qu'on s'en tient au formel pur. Mais

l'opposition est de deux sortes : elle est simple contradiction, lorsqu'un des termes ne fait que détruire l'autre, *opposition contradictoire*, par exemple A, non A, mortel, immortel; elle est contrariété, lorsque l'un des termes non seulement détruit l'autre, mais énonce de plus positivement une autre chose, par exemple blanc, noir, c'est-à-dire blanc, (non blanc, mais) noir (comp. § 85, 2). Une conséquence du principe de contradiction, c'est que, de deux caractères quelconques opposés entre eux, un seul convient à un concept donné, mais qu'il lui convient nécessairement (*principe de détermination générale*, principium omnimodæ determinationis), et qu'il n'y a pas une troisième hypothèse possible. (*principe d'exclusion du troisième*, principium exclusi tertii). Voy. § 86.

Remarque. La loi fondamentale de la logique, le principe de convenance, ou, selon l'expression négative, le principe de contradiction, dépend à son tour de la loi fondamentale de toute pensée, savoir l'axiome de causalité. De même qu'en réfléchissant sur les êtres pris en eux-mêmes (dans la métaphysique), la raison se sent nécessitée à rechercher les raisons, et la raison dernière, et la cause suprême de toute chose

particulière, de même dans la pensée en général l'entendement se trouve contraint de ne procéder, de ne lier, de ne séparer et de n'opposer les concepts que suivant des principes. Relativement à la logique, à la pensée formelle, ce principe s'appelle *le principe de la raison suffisante*, *principium rationis sufficientis*, et cette raison suffisante n'est autre que l'accord des déterminations, des caractères et des concepts.

§ 72.

La plupart de nos concepts se sont formés par l'observation des objets externes, et répondent à des objets de l'intuition; ce sont des *concepts donnés*. On ne peut en affirmer que les caractères qui servent à distinguer l'objet correspondant des autres objets semblables, *caractères extérieurs*. Au contraire, l'entendement forme d'autres concepts par sa propre vertu, sans qu'il soit besoin qu'un objet de l'intuition y réponde, par exemple les concepts mathématiques, *concepts créés*. On peut en affirmer des caractères qui mettent les autres en état de se former le même concept, ou de s'expliquer comment il est possible

que l'objet se produise, *caractères intérieurs* ou *caractères génératifs*.

§ 73.

La somme de tous les caractères d'un concept en constitue la *compréhension*. Au contraire, le rapport d'un concept à d'autres concepts, par lequel il renferme ce qu'il y a de commun dans ceux-ci, se nomme l'*extension* ou la *sphère* du concept, et le concept, qui embrasse ce qu'il y a de commun dans d'autres concepts, est appelé *concept supérieur* ou *concept de genre*, et comprend *sous* soi les autres concepts. Ceux-ci sont appelés *concepts d'espèces* « species ». Les concepts d'espèces sont *subordonnés* aux concepts de genres, et, au contraire, *coordonnés* les uns à l'égard des autres, s'ils soutiennent un rapport égal avec le genre commun.

§ 74.

Le concept supérieur renfermant ce qu'il y a de commun dans les concepts inférieurs qui lui sont subordonnés, et cette partie commune

étant dans chacun des concepts inférieurs, il s'ensuit :

1° Que le concept supérieur est toujours contenu, comme caractère, dans chacun des inférieurs ; 2° que les inférieurs, outre cette partie commune, doivent contenir encore d'autres caractères, par lesquels ils se distinguent entre eux et de leur genre (différence spécifique). Donc, plus un concept descend aux degrés inférieurs, c'est-à-dire moins sont nombreux ceux dont il renferme la partie commune, ou *moins il a d'extension*, plus il renferme en soi de caractères, ou *plus il a de compréhension ;* 3° que tout ce qui convient aux genres supérieurs convient aux espèces. (Nota notæ est nota rei ipsius.)

§ 75.

Le développement de la compréhension d'un concept se nomme *définition*, celui de l'extension est appelé *division.*

Les *définitions* ne peuvent donc s'appliquer qu'à des concepts composés (§ 18). Si l'on énonce les caractères intérieurs (§ 72) d'un

concept, la définition est dite *définition réelle* ou *générative* (définition de chose); si, au contraire, on n'énonce que des caractères extérieurs, on fait une *définition nominale* (définition de mot). Les définitions réelles sont appelées aussi *synthétiques*, si l'on prend garde d'énumérer d'abord les caractères particuliers, et qu'on fasse résulter le concept de la somme de ces caractères. Toutes les autres définitions présupposent le concept total, et développent les caractères particuliers qui y sont contenus, *définitions analytiques*. Les définitions réelles ou synthétiques ne s'appliquent donc qu'aux concepts créés (§ 72).

§ 76.

1. Il s'entend de soi-même qu'une définition ne doit renfermer que les caractères essentiels d'un concept, mais qu'elle doit les renfermer complétement. Il s'ensuit :

a) Que l'on omet les caractères purement accidentels, par exemple, dans la définition de l'homme, les caractères de la couleur, du costume, etc.; dans la définition d'une tragédie, la condition des cinq actes;

b) Que l'on n'énonce pas les caractères dérivés, mais les caractères primitifs; par exemple le caractère propre aux mathématiques de ne se rapporter qu'à la quantité est une conséquence de cet autre caractère, savoir qu'elles sont la connaissance rationnelle par la construction des concepts;

c) Qu'on n'énonce point de caractère négatif si le concept lui-même est positif;

d) Qu'on n'emploie pas dans la définition le concept qu'il s'agit de définir, par exemple: la philosophie est le système des connaissances philosophiques; ou: « Argumentum est, per quod res coarguitur certioribus argumentis. » Rhètor. ad Herennium, II, 5, et mieux dans Quintilien, 5, 10, 11 (Définition en cercle).

§ 77.

2. Les caractères essentiels d'un concept sont: le concept du genre prochain, et ceux par lesquels le défini se distingue du genre et des espèces coordonnées. Si une définition contient des caractères qui soient communs au défini avec le genre ou avec les espèces coordonnées, par conséquent *trop peu* de

caractères, la définition convient à autre chose qu'au défini, et elle est *trop étendue ;* par exemple : un chien est un quadrupède qui sait nager. On vérifie la justesse d'une définition à cet égard par la conversion (conversio) ; par exemple : tout quadrupède qui sait nager est un chien. — Au contraire, si la définition renferme des caractères qui conviennent moins au concept à définir en général, qu'à une espèce comprise dans son extension, par exemple, un chien est un quadrupède qui a le poil lisse, un triangle est une figure à trois angles, dont un droit ; alors la définition, comprenant *trop* de caractères, ne convient qu'à une partie du concept qu'il s'agit de définir, et elle est *trop étroite.* On vérifie la justesse d'une définition à cet égard par la contra-position ; par exemple : un quadrupède qui n'a pas le poil lisse n'est point un chien ; une figure à trois angles, qui n'a pas d'angle droit, n'est pas un triangle. (Cf. Rhetor. ad Herennium, 1, 8. Cic. de Inv. 1, 19.)

Remarque. Toute définition est une explication ; mais on désigne aussi par ce dernier mot non seulement l'énonciation du genre prochain et de la dif-

férence spécifique (*définition* proprement dite), mais l'énonciation des caractères d'un concept en général, et même celle des raisons d'un fait. Une explication qui ne sert qu'à un certain usage se nomme *éclaircissement;* une explication détaillée qui se propose de rendre sensible un objet est une *description;* une explication suivie et progressive est une *exposition.*

§ 78.

La décomposition d'un concept relativement à son extension se nomme *partition logique* ou *division.* Le concept qui renferme ce qu'il y a de commun dans plusieurs autres s'appelle le *genre*; ceux dont il renferme la partie commune sont les *espèces*, ou les *membres de la division*, et les membres de la division qui soutiennent un rapport égal avec le genre sont dits *espèces coordonnées.* Le point de vue selon lequel on divise, par exemple, s'il s'agit des hommes, la couleur, les lieux qu'ils habitent, leurs occupations, etc., se nomme *principe de la division;* et une division faite suivant plusieurs principes forme des *divisions collatérales* (Nebeneintheilungen).

§ 79.

La règle fondamentale de la division est que les genres et les espèces soient dûment séparés les uns des autres, que chaque espèce soit classée sous le genre auquel elle appartient, et que les divisions collatérales soient convenablement distinguées les unes des autres. Cela n'est possible qu'à condition de bien connaître et de pouvoir énoncer les caractères de chacun des concepts qu'il s'agit de diviser; c'est-à-dire que la définition est la base de la division, de même aussi que toute définition a pour principe une division, comme il suit du § 77. Maintenant la règle suivante sert à distinguer convenablement les espèces et les genres : *Si deux ou plusieurs concepts ont un caractère commun, ce caractère en est le genre prochain.* Mais, outre ce caractère commun, il faut aussi que les espèces contiennent quelque chose qui les distingue du genre et des espèces coordonnées; de là : *Les membres de la division doivent s'exclure réciproquement*, c'est-à-dire renfermer sous le même genre des distinctions spécifiques opposées. Exemples de fausses

divisions : Cicéron de Fin. II, 7, d'après Épicure : « Cupiditates sunt vel naturales et necessariæ, vel naturales et non necessariæ, vel nec naturales nec necessariæ. » Les sentiments se divisent en 1° sentiments qui viennent du corps ; 2° sentiments de l'imagination, 3° sentiments sympathiques, 4° sentiments esthétiques, 5° sentiments de l'entendement et de la raison, 6° sentiments moraux.

§ 80.

Les membres de la division doivent aussi, étant pris ensemble, constituer l'extension du concept divisé, de sorte qu'il n'en manque pas un seul et qu'il n'y en ait pas un de trop. De plus, toute division doit être faite selon des principes puisés dans la nature de la chose et du concept, et l'on ne doit pas prendre au hasard les membres de la division. Elle est la division rationnelle ou division *à priori*. La division primitive *à priori* est dichotomique, parce que primitivement on ne peut opposer à un concept que son contradictoire. Mais, comme le simple contradictoire est toujours impliqué dans le contraire, on laisse

de côté les contradictoires, et l'on énonce seulement les contraires. Toutefois on ne voit l'avantage de la division dichotomique que dans les divisions des concepts de l'entendement, mais non dans les divisions empiriques. Mais si, dans une division dichotomique, on considère seulement quels concepts s'excluent réciproquement, la division est purement *logique;* par exemple, si l'on divise les hommes selon la couleur, et qu'on mentionne aussi parmi les couleurs le vert et le bleu. On doit plutôt considérer si les membres de la division existent aussi dans la réalité, hors de la pensée; alors la division est *réelle.*

§ 81.

Par la division exacte des concepts, nous formons de notre connaissance un tout systématique, c'est-à-dire un ensemble où tous les concepts finissent par se réunir dans un concept principal, et où la sphère des connaissances données est séparée de toute autre; nous ordonnons nos connaissances, nous les dominons dans leur ensemble, et nous trouvons, par ce moyen, la place de chacune, ou

bien nous nous *orientons* dans une de leurs parties, et par là nous sommes avertis des lacunes et des *desiderata* qu'elles présentent. Ces règles de la division logique servent aussi de base à toute disposition de nos pensées dans une dissertation, dans un discours, etc., puisque là encore il s'agit de rapprocher l'analogue, et de séparer ce qui n'a point d'analogie, comme aussi d'établir les points de vue auxquels appartient chaque pensée. L'ordre établi de cette manière, uniquement par rapport aux concepts en soi, est purement *logique;* par exemple, la distribution de l'histoire littéraire suivant les différents genres et les différentes espèces de discours, celle de la théorie des cas dans la grammaire suivant les « partes orationis, » etc. L'ordre ne devient *philosophique* que quand on explique chaque phénomène par ses principes, et que, par conséquent, on les présente tous dans leur rapport intime.

II. DES JUGEMENTS.

§ 82.

Un jugement est la détermination du rapport mutuel de deux ou plusieurs concepts pour l'usage de la connaissance. Les concepts mêmes constituent la *matière* ou le contenu du jugement; le rapport déterminé qu'ils soutiennent mutuellement, ou l'espèce de liaison qui les unit en constitue la *forme*. La *copule* sert à exprimer le rapport déterminé. Les idées unies sont le *sujet* et le *prédicat*.

§ 83.

Relativement à la forme, on peut considérer les jugements sous trois points de vue :

1° Par rapport à l'extension, selon le nombre des objets compris sous un concept donné auxquels s'étend un autre concept (*quantité* des jugements). A cet égard un concept (le prédicat) s'applique ou bien à toute l'étendue d'un autre, *jugements généraux*, ou seulement à

une partie, *jugements particuliers*, ou seulement à un sujet individuel compris dans la sphère de l'autre concept, *jugements individuels*;

2° Par rapport à la compréhension, selon que plusieurs concepts peuvent ou ne peuvent pas être unis dans la conscience (*qualité*). A cet égard, il y a des jugements — a) *affirmatifs*, — b) *négatifs*, — c) des jugements qui n'unissent l'un des termes avec l'autre qu'en niant le premier, c'est-à-dire où la liaison est affirmative, et le concept prédicat négatif, *jugements limitatifs*, *indéfinis* ou *indéterminés*; par exemple : animus non est mortalis, jugement négatif; animus est non mortalis, jugement limitatif. Ils sont dits *indéfinis* ou *indéterminés* (infinita), parce que le sujet n'est pas mis dans la sphère déterminée d'un autre concept, mais en dehors de celle-ci, dans la sphère indéfinie ou indéterminée de toutes les choses auxquelles ne convient pas le concept prédicat donné; et on les nomme *limitatifs*, parce qu'en excluant le concept d'une sphère donnée, on en détermine la limite, quoique seulement d'une manière négative.

3° En ce qui regarde les rapports mutuels

des concepts unis (*relation*). A cet égard, on distingue a) des jugements où le concept n'est considéré que comme subordonné à un autre concept, par exemple celui de l'espèce comme subordonné à celui du *genre*, jugements *catégoriques* (de κατηγορία, prédicat); b) des jugements dans lesquels une assertion n'est avancée que sous une certaine condition (jugements *hypothétiques*); c) des jugements dans lesquels un tout est présenté dans son rapport à ses parties qui s'excluent réciproquement (jugements *disjonctifs*); par exemple, les animaux sont *ou* quadrupèdes, *ou* poissons, *ou* oiseaux, etc.

Remarque 1. Il y a aussi des jugements catégoriques composés; ainsi lorsqu'on attribue à un sujet plusieurs caractères qui lui conviennent, par exemple : l'homme est un animal intelligent et libre. A proprement parler, il y a autant de jugements qu'on énonce de caractères; mais on les réunit en un seul en raison de leur sujet commun. De même on attribue quelquefois à plusieurs sujets un prédicat commun, par exemple : les animaux, les plantes, les minéraux, sont des êtres organiques.

Remarque 2. Dans les jugements *hypothétiques* on présente une chose comme principe ou comme

condition relativement aux conséquences ; ils se composent donc de deux membres, dont l'antécédent (antecedens) renferme le principe ou la condition, et le conséquent (consequens) contient la conséquence de la condition, sans que la condition soit donnée comme réalisée ; mais elle est seulement supposée, et la conséquence est conçue comme suivant nécessairement de cette condition. Comme ici l'on affirme une conséquence moyennant une certaine condition ou supposition, l'ordre des propositions ne peut être renversé, ni la conséquence changée en condition, et celle-ci en conséquence ; par exemple on ne peut dire : s'il fait humide, il a plu. Cf. § 96.

Remarque 3. Dans les jugements *disjonctifs* chaque détermination est une raison d'exclure les autres, et sous ce point de vue on y trouve la relation hypothétique, tandis qu'en raison de l'attribution inconditionnelle du prédicat, c'est la relation catégorique qu'ils expriment.

4° En ce qui regarde le rapport du jugement avec la faculté de connaître en général (*modalité*). Ici l'on présente une proposition soit comme purement conçue ou concevable (*problématique*), soit simplement en manière d'assertion. Dans ce dernier cas les jugements pré-

sentent une chose soit absolument (jugements *assertoires*), soit de manière à indiquer en même temps qu'on peut énoncer les raisons de l'assertion (jugements *apodictiques*).

Remarque. Relativement à la matière on distingue les jugements *analytiques*, savoir ceux où le prédicat ne contient pas d'autres déterminations que celles qui étaient déjà impliquées ou conçues dans la notion du sujet, et qu'on trouve en le développant, par exemple : tous les corps ont de l'étendue ; et des jugements *synthétiques*, où le prédicat ajoute de nouveaux attributs.

§ 84.

Lorsque deux ou plusieurs jugements ont quelque chose de commun, et qu'ils diffèrent par la forme, ils sont connexes, et peuvent se comparer l'un à l'autre. Cette partie commune est la matière ou le contenu des jugements, et, à cet égard, les jugements ont ou n'ont pas un contenu parfaitement égal, selon qu'ils sont analytiques ou synthétiques ; par exemple : 1° tous les savants sont des hommes ; et : quelques hommes sont savants ; 2° tous les hommes sont mortels ; Caïus est

homme, donc il est mortel. Si l'on traite des jugements connexes de manière à dériver l'un de l'autre, il se forme une *déduction* ou une *conclusion.* Si le contenu des jugements, dont l'un doit être déduit de l'autre, est parfaitement égal, la conclusion est dite *immédiate*, ou *conclusion de l'entendement*; au contraire, s'ils n'ont pas un contenu égal, la conclusion est dite *médiate* ou *conclusion de la raison.*

Remarque. Ces dénominations, de même que la troisième — *conclusions de la faculté de juger*, — paraissent dériver d'une considération partielle des trois pouvoirs de l'esprit. Parce que l'on considérait comme le trait caractéristique de la raison d'aller des principes généraux aux conséquences, on a nommé les conclusions où l'on observe un procédé analogue, conclusions de la raison. Mais ces trois sortes de conclusions reposent sur des fonctions de l'entendement.

§ 85.

Des jugements de contenu parfaitement égal peuvent être comparés l'un à l'autre :

1° Relativement à la *quantité*, lorsque l'un

des jugements est général, et que l'autre est un jugement particulier contenu dans le premier; par exemple : tous les hommes sont mortels, et : quelques hommes sont mortels. Le jugement général est dit jugement *subalternant*, le jugement particulier jugement *subalterné*, et le rapport de l'un à l'autre *subalternation* (subordination). Or, on peut toujours déduire le particulier du général suivant l'axiome : ce qui convient ou répugne à l'universel ou au genre entier, convient ou répugne aussi au particulier qui y est contenu. « Nota notæ repugnans notæ repugnat rei ipsi, » c'est-à-dire ce qui répugne au concept du genre répugne aussi à la chose même.

Remarque. *Tous les hommes sont mortels, donc quelques hommes aussi sont mortels;* voilà, il est vrai, pour la forme une conclusion, mais une conclusion qu'il n'est pas nécessaire d'énoncer, parce que dans un jugement général on conçoit toujours nécessairement le particulier de matière égale.

2° On peut comparer relativement à la *qualité* les jugements de matière parfaitement égale, en tant que l'un nie ce que l'autre af-

firme. Ce rapport se nomme *opposition*. L'opposition est de deux sortes : 1. ou bien simple *contradiction*, lorsque l'un des jugements ne fait que détruire l'autre sans ajouter une détermination positive (*jugements contradictoires*); 2. ou bien *contrariété*, lorsque l'un des jugements ne fait pas que détruire l'autre, mais qu'il énonce de plus quelque chose de positif sur le même sujet (*jugements contraires*). Exemple d'opposés par contradiction : Tous les hommes sont mortels, tous les hommes ne sont pas mortels; ce four est noir, ce four n'est pas noir. Opposés par contrariété : Ce four est noir, ce four est blanc; ce qui revient à dire : Il n'est pas noir, mais il est blanc (§ 71).

§ 86.

Deux jugements opposés *par contradiction* ne peuvent jamais être vrais en même temps, parce que deux déterminations contradictoires s'excluent réciproquement; d'un autre côté, il est impossible qu'ils soient faux tous les deux, parce qu'à tout sujet appartient nécessairement soit une certaine détermination, soit sa contradictoire; mais si l'un est vrai, il faut que l'autre soit faux, et réciproquement; il n'y a

pas de milieu, suivant l'axiome : de deux prédicats contradictoires un seul convient au sujet, mais il lui convient nécessairement (principium exclusi tertii). On peut donc aussi bien conclure de la vérité d'un jugement à la fausseté de l'opposé contradictoire, que de la fausseté du premier à la vérité du second, et dans les deux cas la conclusion a lieu par analyse : tous les hommes sont mortels, donc nul homme n'est immortel ; nul homme n'est immortel, donc tous les hommes sont mortels.

Les jugements opposés par *contrariété* ne peuvent être vrais à la fois, parce que toute opposition par contrariété contient une opposition par contradiction ; mais comme dans les oppositions par contrariété, outre la négation, il y a encore une détermination positive, cette détermination ajoutée peut contenir quelque chose de faux, et les jugements peuvent être faux l'un et l'autre. On peut donc bien conclure de la vérité d'un jugement à la fausseté de son contraire, mais non pas réciproquement. On dira bien : les fleurs de ce rosier sont blanches, donc elles ne sont pas rouges ni jaunes ; mais on ne dira pas : les fleurs de ce rosier ne sont pas blanches, donc elles sont jaunes.

REMARQUE. Les jugements prétendus opposés par contradiction qu'on trouve dans Fries *Système de logique*, p. 143 : « Les fleurs de ce rosier sont blanches, » et « les fleurs de ce rosier sont rouges, » sont opposés par contrariété, et reposent sur une disjonctive incomplète et par conséquent défectueuse, dans laquelle manque le terme « ou jaune, » sans compter que la proposition : « *Ce* rosier fleurit ou blanc ou rouge » est absurde; car une chose *réelle donnée* ne peut avoir deux prédicats opposés.

Certains jugements ne sont contradictoires ou contraires qu'en apparence; il s'agit de savoir en quel sens je prends le sujet de ces jugements. Si je le prends en des sens différents, les deux jugements peuvent être vrais; par exemple : L'homme est immortel (en tant que par homme j'entends un être purement spirituel); l'homme est mortel (en tant que je le considère comme être corporel ou matériel) : les concepts dérivent tous de l'expérience (en tant que j'en considère la matière); ils sont innés à l'entendement humain (en tant que j'en considère la forme, c'est-à-dire la manière dont l'entendement procède pour les former).

Il y a aussi des jugements *particuliers* qui sont opposés l'un à l'autre, soit par contradiction soit par contrariété; par exemple : quelques hommes sont savants; quelques hommes ne sont pas savants : quelques fleurs sont rouges; quelques fleurs sont jaunes.

Comme il ne s'agit point ici du sujet tout entier, mais seulement de deux parties différentes *du même suiet*, ces deux jugements peuvent être vrais. Mais si dans des contradictoires particuliers, l'un des jugements est faux, l'autre doit être vrai généralement, et d'un jugement particulier l'on est conduit à un jugement général. Par exemple : Quelques hommes sont mortels, — quelques hommes ne sont pas mortels. Si on nie le second jugement, on a pour conséquence : Tous les hommes sont mortels. Autre exemple : Quelques hommes peuvent voler, — quelques hommes ne peuvent voler; or le premier jugement est faux, donc on a pour conséquence : tous les hommes sont incapables de voler, ou nul homme ne peut voler.

§ 87.

3° Les jugements ayant même contenu, se distinguent sous le point de vue de la *relation*, lorsque ce qui était sujet dans l'un devient dans l'autre prédicat (conversio, conversion). La conversion est de deux sortes : ou bien c'est la *conversion pure et simple* (conversio simplex), lorsque la quantité des deux jugements reste la même; ou bien c'est la *conver-*

sion avec modification (conversio per accidens), lorsque la quantité est changée. Il s'agit de savoir, dans la conversion, si le sujet et le prédicat ont la même extension, ou si le prédicat est un concept plus étendu que le sujet et soutient à l'égard de celui-ci le rapport du genre à l'espèce. Le premier cas est celui des jugements analytiques, où le prédicat ne renferme que ce qui était déjà contenu dans le sujet, par exemple : tout triangle équilatéral a trois côtés égaux ; tout corps est pesant. Le second se présente dans les jugements synthétiques, où le prédicat ajoute quelque chose à ce qui est conçu dans le sujet.

a) Si le sujet et le prédicat ont une extension égale, le jugement peut être converti purement et simplement, par exemple: Tout triangle équilatéral a trois côtés égaux, — tout ce qui a trois côtés égaux est un triangle équilatéral; tout corps est pesant, — tout ce qui est pesant est un corps.

b) Si le prédicat a plus d'extension que le sujet, le prédicat s'applique, il est vrai, à tout le sujet, mais le sujet ne s'applique qu'à une partie du prédicat. Il faut donc convertir les propositions *per accidens*, et changer le juge-

ment général en jugement particulier; par exemple, tous les savants sont hommes, donc quelques hommes sont savants; tous les hommes sont mortels, donc quelques êtres mortels sont hommes.

Il en est autrement des propositions particulières affirmatives. Si le prédicat a plus d'extension, c'est-à-dire si la détermination contenue dans le prédicat convient à d'autres sujets que celui qui est énoncé, on ne peut faire qu'une conversion simple, parce qu'alors les deux concepts ont une partie commune entre eux; par exemple : quelques Juifs habitent en Allemagne; quelques habitants de l'Allemagne sont juifs. Au contraire, si le prédicat a moins d'extension que le sujet pris dans son intégrité, et, par conséquent, ne convient qu'à une partie du sujet total, la conversion *per accidens* est possible; par exemple : quelques hommes sont savants, tous les savants sont hommes; quelques créatures mortelles sont hommes, tous les hommes sont mortels.

Les propositions négatives générales expriment que le prédicat et le sujet sont contradictoires; par conséquent, il n'importe pas que je dise : le prédicat contredit le sujet, ou

le sujet contredit le prédicat, car deux concepts qui se contredisent l'un l'autre universellement se contredisent avec une égale extension. Ces jugements négatifs généraux doivent donc se convertir simplement; par exemple : nul homme n'est immortel, donc nulle créature immortelle n'est homme.

Remarque. On peut convertir non seulement les jugements catégoriques, mais les jugements hypothétiques et disjonctifs; par exemple, si un magistrat est juste, il juge sans acception de personnes; réciproquement : si un magistrat juge sans acception de personne, il est juste. Tous les astres sont ou des corps lumineux ou des corps obscurs; réciproquement : les corps qui ne sont ni lumineux ni obscurs ne sont point des astres. Seulement, dans ce cas, le jugement disjonctif se change toujours en jugement catégorique.

§ 88.

Il y a une espèce de conversion qu'on appelle *contra-position;* elle a lieu lorsque, dans la conversion, les concepts, présentés d'abord d'une manière positive, sont énoncés négativement; par exemple: tous les triangles sont

des figures qui ont trois côtés; par contra-position : une figure qui n'a pas trois côtés n'est pas un triangle. Tous les hommes sont mortels; tout ce qui n'est pas mortel n'est pas homme. Si la négation de l'un des concepts entraîne la négation de l'autre, il s'ensuit que les deux concepts sont nécessairement liés l'un à l'autre. Cela n'a lieu que dans les jugements affirmatifs généraux, soit que le sujet et le prédicat aient une égale extension, ou que celui-ci en ait davantage; donc, les jugements affirmatifs généraux peuvent seuls être convertis par contra-position. Dans les jugements affirmatifs particuliers la forme même indique déjà que le sujet et le prédicat ne sont pas liés nécessairement, parce que le prédicat n'est attribué qu'à une partie du sujet.

Remarque. Krug, *Manuel de philosophie*, § 179, prétend que les conclusions immédiates ou conclusions de l'entendement sont des raisonnements abrégés, dans lesquels il faut suppléer une majeure par la pensée. Mais l'exemple qu'il donne § 180*, « Dieu est omniscient, donc rien ne lui est inconnu, » n'est point une conclusion immédiate; c'est un raisonnement médiat, les deux jugements

n'ayant pas le même contenu. Dans la conclusion § 181* « Tous les A sont B, donc quelques A sont aussi B, » suppléer la majeure, « si tous les A sont B, quelques A sont aussi B, » ce serait faire une tautologie absolument vaine. Il en serait de même si, dans la conclusion : « A est B, donc B est A, » je voulais mettre en prémisse la supposition : « si A est B, B est A, » supposition impliquée déjà dans la particule *donc;* en effet, les conclusions de l'entendement sont toutes analytiques. Dans le jugement, Tous les hommes sont mortels, est déjà impliqué le jugement particulier, Quelques hommes sont mortels. De même toute assertion implique la négation de l'assertion opposée, contradictoire ou contraire ; cette négation, par conséquent, n'a besoin que d'en être extraite, et le jugement converse est toujours impliqué entièrement ou en partie dans le premier jugement, selon que les termes de celui-ci sont ou ne sont pas dans le rapport de genre et d'espèce. En outre, le membre essentiel d'une conclusion doit être distingué de son principe. Si, par exemple, je conclus catégoriquement : Tous les hommes sont mortels ; Caïus est homme, donc Caïus est mortel ; je présuppose comme principe : ce qui convient au genre convient aussi à l'espèce. Mais ce principe n'est pas en même temps un membre nécessaire de la conclusion, et il n'exprime que le procédé de l'entendement dans cette sorte d'opé-

ration. Il en est de même des prétendues majeures : si A est B, B est aussi A ; si tous les A sont B, quelques A sont aussi B ; si tous les hommes sont naturellement libres, il n'y a point d'esclaves par nature.

III. DES RAISONNEMENTS.

§ 89.

Les raisonnements ou syllogismes prouvent un cas donné par une règle générale ou par un principe. Ce rapport est mis en évidence en faisant voir que le cas donné rentre dans la règle générale. Ainsi un raisonnement se compose de trois propositions :

1° La majeure (propositio major), qui énonce la règle générale ;

2° La mineure (propositio minor), où l'on affirme qu'un cas donné est contenu dans la règle générale, qu'il y est compris par *subsomption* ;

3° La conclusion (conclusio), où la règle générale est appliquée au cas donné compris dans son extension.

Les deux premières propositions, majeure

et mineure, s'appellent aussi prémisses (præmissæ enuntiationes).

§ 90.

Comme tout raisonnement se fonde sur une règle *générale*, et que par conséquent il ne peut y avoir de raisonnements particuliers ou individuels, on ne peut diviser les raisonnements selon la *quantité*. Comme la conclusion se déduit toujours *nécessairement* des prémisses, on ne peut les diviser selon la *modalité*, et comme il n'importe à l'essence d'un raisonnement d'être affirmatif ou négatif, on ne peut pas non plus les diviser selon la *qualité*. Il ne reste donc que la relation, et selon la relation les raisonnements se divisent en *catégoriques*, *hypothétiques* et *disjonctifs*, suivant que la majeure est de telle ou telle espèce.

§ 91.

Les syllogismes catégoriques reposent sur ce principe : Si deux concepts conviennent ou répugnent à un troisième, ils se conviennent ou ils répugnent l'un à l'autre (principe analogue à celui des mathématiques). Tout syl-

logisme catégorique renferme trois concepts principaux : le sujet de la majeure, le prédicat de la majeure (terminus major), et le sujet de la mineure (terminus minor). Les deux derniers sont rapprochés et leur accord est établi parce qu'ils conviennent au premier, qu'on appelle en conséquence terme moyen (medius terminus), et qui doit se trouver deux fois dans les prémisses, une fois dans la majeure et une fois dans la mineure.

§ 92.

Tous les syllogismes catégoriques sont soumis aux règles suivantes : 1. La majeure, comme règle applicable au cas particulier, doit être une proposition générale, mais peut être aussi bien affirmative que négative. Régulièrement la mineure doit être particulière et partant affirmative; elle ne peut être négative que quand le prédicat de la majeure convient exclusivement à son sujet; par exemple : Un être omniscient peut prévoir l'avenir; l'homme n'est point omniscient; donc l'homme ne peut prévoir l'avenir. Mais on ne dira pas : Tous les chevaux ont quatre pieds; le lion n'est point

un cheval; donc le lion n'a pas quatre pieds. Il y a une mineure générale dans les syllogismes du § 94. 2. La conclusion se règle, pour la quantité et la qualité, sur la prémisse la plus faible (conclusio sequitur partem debiliorem). On nomme prémisse la plus faible la prémisse particulière ou négative.

§ 93.

Dans les syllogismes catégoriques, on peut raisonner de quatre manières différentes (les quatre figures du syllogisme), selon que le moyen terme est *ou* sujet de la majeure et prédicat de la mineure, *ou* prédicat de la majeure et de la mineure, *ou* sujet de la majeure et de la mineure, *ou* prédicat de la majeure et sujet de la mineure. Si l'on désigne le moyen terme par M, et l'autre terme de la majeure par P, celui de la mineure par S, on formera la table suivante des quatre figures.

1	2	3	4
M = P	P = M	M = P	P = M
S = M	S = M	M = S	M = S
S = P	S = P	S = P	S = P

1) Puisque le sujet de la conclusion S est compris comme espèce dans le sujet de la majeure M comme genre, le prédicat de M convient aussi à S (première figure). Cette figure repose sur le principe énoncé plus haut, § 85, nota notæ, etc.

2) Puisque le sujet de la conclusion a lui-même, pour prédicat, le prédicat d'un autre sujet (ou puisque le moyen terme M convient comme prédicat à deux autres concepts P et S), le premier sujet est compris, à titre d'espèce, dans le second pris comme genre; par exemple: toute vertu procure un contentement intérieur; la justice procure un contentement intérieur, donc la justice est une vertu (cf. Cic. de Nat. d. 2, 8, 21, 22). Il faut toujours raisonner ainsi lorsque des objets, jusqu'alors inconnus, doivent être rangés dans des classes connues, surtout dans l'étude de la nature. Mais cette manière de raisonner ne s'emploie que quand le prédicat de la majeure a la même extension que son sujet, ou convient exclusivement à celui-ci; par exemple: celui qui est vertueux ne ment pas; Caïus ment, donc il n'est pas vertueux; mais on ne dira pas: tous les oiseaux peuvent voler; le hanneton peut voler; donc le han-

neton est un oiseau. On reconnaît que le sujet de la majeure a la même extension que son prédicat, quand la majeure peut être convertie «simpliciter» de telle sorte que les deux termes soient disposés comme dans la première figure; mais il ne s'ensuit pas que la seconde figure soit identique à la première.

Remarque. Ici se rapportent aussi les syllogismes que Fries appelle *conjonctifs*; ils se distinguent de ceux dont il vient d'être question, plutôt grammaticalement que logiquement, seulement en ce qu'ils joignent au sujet plusieurs prédicats; par exemple, le concept A comme genre a pour caractères a+b+c+d; le concept B a pour caractères a+b+c+d; donc B comme espèce est compris dans A.

§ 94.

3) Puisque deux concepts sont les déterminations ou prédicats d'un seul et même sujet, on peut aussi les affirmer l'un de l'autre, au moins dans un sens particulier; car, si deux concepts B et C conviennent à A, B doit convenir au moins à la partie de C qui convient à A; par exemple : tout ce qui est nécessaire est immuable; tout ce qui est nécessaire est ab-

solu ; donc tout absolu est immuable. On ne peut raisonner ainsi que dans le cas où le prédicat et le sujet de la mineure sont de même extension, ce qu'on reconnaît lorsque la mineure peut se convertir «simpliciter». S'il en est autrement, la mineure peut être générale, mais la conclusion doit être une proposition particulière ; par exemple : tous les hommes sont des êtres pensants, tous les hommes sont des êtres finis, quelques êtres finis sont des êtres pensants ; ou bien : tout or est ductile, tout or est un métal, donc quelque métal est ductile.

4) Puisque le prédicat M d'un certain sujet P peut recevoir encore un autre attribut S, cet attribut S peut aussi s'affirmer du prédicat P ; par exemple : tout esprit est simple ; tout ce qui est simple est incorruptible ; donc ce qui est incorruptible est spirituel, ou, donc tout esprit est incorruptible (Cf. Cic. de Fin., 3, 8, 27). Cela n'est possible que dans le cas où le sujet et le prédicat ont la même extension dans les deux prémisses, ou, en d'autres termes, lorsqu'on peut convertir simplement les deux prémisses, ou les transposer de sorte que la mineure devienne la majeure.

§ 95.

De ces quatre figures, il n'y a que la première qui soit valable sans restriction et pour tous les cas; les trois autres n'ont de valeur qu'à certaines conditions : la première a donc une valeur universelle, et on la considère avec raison comme la seule régulière, de sorte que les trois dernières ne sont vraies que dans le cas où l'on peut les ramener à la première. Cependant les deux premières figures diffèrent essentiellement l'une de l'autre : dans la première on suppose qu'un certain concept se classe comme espèce sous un autre concept comme genre, et l'on en conclut que, par conséquent, le même prédicat, qui appartient au genre, convient aussi à l'espèce; dans la seconde, d'une autre part, on suppose qu'un certain prédicat convient à deux concepts différents, et de là on conclut que les deux concepts différents sont entre eux comme l'espèce est au genre, etc. Au contraire, les deux dernières figures ne se distinguent de la première que par la position des concepts, c'est-à-dire par la forme, et non

essentiellement, et l'on obtient le même résultat, soit qu'on raisonne suivant ces deux figures ou suivant la première.

Remarque. On a coutume de désigner une proposition affirmative générale par la voyelle *a*, une proposition négative générale par *e*, une affirmative particulière par *i*, et une négative particulière par *o*. C'est ce que les scolastiques ont exprimé par ces vers techniques, formés d'une suite de mots arbitraires :

Barbara celarent *primæ* darii ferioque.
Cesare campestres festino baroco facrono.
Tertia grande sonans recitat darapti felapton,
Adjungens disamis datisi bocardo ferison.
Calemes bamalip dimatis fespamo fresiso.

§ 96.

Dans les syllogismes *hypothétiques* (par exemple : si Dieu est juste, il punit les méchants; or, Dieu est juste, donc, etc.), on admet une condition dont la conséquence est qu'un certain cas doit *nécessairement* se réaliser. Or, ici, la condition supposée n'est qu'une des preuves d'où se déduit la conséquence.

En un certain cas, la conséquence donnée peut donc se tirer de principes différents de ceux qu'on a proposés; et ainsi l'on ne peut conclure que, la condition ne se réalisant pas, la conséquence ne s'ensuivra pas non plus, ni, d'un autre côté, qu'un cas donné, étant vrai comme conséquence, il dérive de la condition alléguée et non pas d'aucune autre; par exemple, de la proposition: si Caïus a été fusillé, il est mort; je puis bien conclure : Caïus a été fusillé, donc il est mort; ou bien, Caïus n'est pas mort, donc il n'a pas été fusillé; mais je ne puis dire : Caïus n'ayant pas été fusillé, il n'est pas mort; ou Caïus étant mort, il a été fusillé. Ainsi l'on peut bien conclure de la vérité de la condition à celle de la conséquence, ou de la fausseté de la conséquence à celle de la condition, dans un cas donné; mais non pas de la fausseté de la condition à celle de la conséquence, ou de la vérité de la conséquence à celle de la condition. N'exceptons que le cas où le principe supposé est la seule condition possible de la conséquence; par exemple : si l'homme respire, il vit.

§ 97.

Si l'on conclut de la vérité de la condition à celle de la conséquence, cela s'appelle faire un syllogisme « in modo ponente » ; mais conclure de la fausseté de la conséquence à celle de la condition, c'est faire un syllogisme « in modo tollente ». Ici encore la conclusion se règle sur la prémisse la plus faible. Mais tandis que, dans les syllogismes catégoriques, on prend pour base la relation du genre à l'espèce, les syllogismes hypothétiques, reposent sur le rapport de la condition à la conséquence; aussi ce genre de syllogisme n'a point de moyen terme. Dans la majeure, qui est universelle, on pose la condition et la conséquence qui sont en soi purement *problématiques*; mais on dit que, si la condition, en soi problématique, se réalise, *nécessairement* aussi la conséquence doit s'ensuivre. Si l'on présente ce rapport de la condition à la conséquence comme se réalisant dans un cas déterminé, alors nécessairement ce qui n'avait auparavant qu'une valeur *problématique* doit être affirmé *positivement.*

§ 98.

Les syllogismes *disjonctifs* sont ceux dont la majeure est un jugement disjonctif, où l'on rapporte à un sujet, comme prédicats possibles, plusieurs déterminations qui s'excluent réciproquement. Ces prédicats s'excluant réciproquement, il s'ensuit :

1° Que, si l'on attribue positivement à un sujet l'un de ces prédicats, les autres doivent en être niés;

2° Que, si l'on nie d'un sujet donné tous ces attributs, sauf un seul, celui-ci doit en être affirmé. Mais cela n'a lieu que quand on rapporte au sujet, dans la majeure, tous les prédicats possibles (comme membres de la disjonction). Donc, dans un syllogisme disjonctif, ou bien l'on attribue au sujet, dans la mineure, l'un des prédicats exposés dans la majeure (la mineure est affirmative), et alors on doit nier du même sujet, dans la conclusion, tous les autres prédicats proposés (la conclusion est négative): cela s'appelle « modus ponendo tollens », et aussi « modus ponens » par rapport à la qualité de la mineure; ou bien

on nie du sujet, dans la mineure, tous les attributs proposés, à l'exception d'un seul (la mineure est négative), et alors il faut, dans la conclusion, affirmer du même sujet l'attribut excepté (la conclusion est affirmative): c'est ce qu'on nomme «modus tollens» ou «modus tollendo ponens». On voit donc ici le contraire de la règle applicable aux syllogismes catégoriques, ce qui tient à la nature de la disjonction.

§ 99.

On ne peut attribuer des prédicats contradictoires à un individu, ni à une espèce, mais seulement à un genre; le sujet de la majeure doit donc être un genre. En outre, ce qui n'admet qu'un seul des prédicats contradictoires appartenant au genre ne peut en être qu'une espèce; donc le sujet de la mineure et de la conclusion sera d'une espèce comprise sous ce genre. Ainsi, dans cette sorte de syllogisme, on voit le même rapport de l'espèce au genre que dans le syllogisme catégorique; mais comme l'affirmation d'un prédicat est le principe ou la condition de l'exclusion des autres, et récipro-

quement, le rapport qui constitue les syllogismes hypothétiques se retrouve aussi dans le syllogisme disjonctif.

§ 100.

Le syllogisme hypothétique et le disjonctif s'unissent aussi dans les *dilemmes*. Ce sont des syllogismes dont la majeure est un jugement hypothétique; la mineure contient une disjonction, et l'on conclut suivant le « modus tollens ». Mais cette espèce de syllogisme n'a force démonstrative que quand tous les membres de la disjonction sont énumérés et niés. Aussi, elle est éminemment propre à démontrer une chose qui n'est que spécieuse, parce qu'il est souvent difficile d'apercevoir tous les cas possibles qui devraient être énumérés dans la disjonction, et de remarquer celui qui manque. On en voit un exemple dans Cicéron, de Divin., II, 49.

§ 101.

Les syllogismes s'emploient partout où il s'agit de démontrer une assertion par des preu-

ves; mais on ne les exprime pas partout sous la forme de syllogismes en règle; souvent même on évite de laisser paraître cette forme. Tantôt on joint immédiatement le principe à l'assertion ou conclusion; par exemple : la justice donne une satisfaction intérieure, parce que c'est une vertu; ce sont alors des syllogismes *abrégés* ou *incomplets*, où le principe ajouté représente la majeure : toute vertu donne une satisfaction intérieure; la justice est une vertu; donc, etc. On les nomme en rhétorique ἐνθυμήματα. Tantôt on omet l'une des prémisses, c'est ce qu'on nomme un syllogisme *tronqué*; par exemple : tous les hommes doivent mourir, donc Caïus doit mourir; ou bien : Caïus est un homme, donc il doit mourir. On appelle ces deux manières de conclure syllogismes *déguisés* «ratiocinia cryptica», et aussi syllogismes *non-formels*, par opposition aux précédents, qui sont appelés syllogismes *en forme*.

§ 102.

Par l'abréviation des syllogismes on en réunit souvent deux ou plusieurs en *un seul* :

1° La manière la plus simple consiste à joindre à la majeure ou à la mineure, ou à toutes les deux à la fois, la preuve qui s'y rapporte, et alors la proposition qui contient la preuve forme, si on analyse le raisonnement, la majeure d'un autre syllogisme; par exemple: Dieu fait ce qui est utile aux hommes, parce qu'il les aime; la connaissance de l'avenir est utile aux hommes; donc Dieu révèle aux hommes l'avenir. En décomposant : celui qui aime quelqu'un fait ce qui lui est utile; Dieu aime l'homme; donc Dieu fait ce qui est utile à l'homme. On pourrait dire aussi : Dieu découvre aux hommes l'avenir, parce qu'il les aime, et parce que la connaissance de l'avenir leur est utile; on ferait alors un syllogisme déguisé, abrégé, et en même temps composé. Quiconque est vertueux est juste; Caïus est vertueux, parce qu'il agit suivant les principes de la raison; donc Caïus est juste. La rhétorique nomme ces syllogismes composés ἐπιχειρήματα, selon que la preuve est jointe à l'une seulement des prémisses ou à toutes les deux, on les appelle *epicheremata quadripartita* ou *quinquepartita*;

2° Si plusieurs syllogismes abrégés, et tels

qu'il y ait toujours *un* concept commun entre celui qui précède et celui qui suit, s'unissent pour aboutir à une conclusion commune, cela s'appelle un *sorite*. Les sorites sont de deux espèces. Tantôt on va de la proposition particulière, admise comme base, aux principes et au général; alors le prédicat de la proposition qui précède devient toujours le sujet de celle qui suit, et la conclusion unit le sujet du premier jugement au prédicat du dernier, *sorite aristotélique, ordinaire*, ou *sorite rétrograde*; par exemple: tout sage est courageux; tout homme courageux est intrépide; tout homme intrépide possède la paix de l'âme; quiconque possède la paix de l'âme est heureux; donc tout sage est heureux (cf. Cic. Tusc. disp., 5, 15, 43, 45; de Nat. D., 1, 32, *init.*). Tantôt on part du principe le plus général, et l'on descend au particulier, et alors le sujet de la prémisse qui précède devient toujours le prédicat de la suivante, et la conclusion unit le sujet de la dernière prémisse au prédicat de la première, *sorite retourné, progressif*, ou *sorite Goclénien*; par exemple : quiconque possède la paix de l'âme est heureux; tout homme intrépide possède la paix de l'âme; tout homme

courageux est intrépide; tout sage est courageux; donc tout sage est heureux. On trouve un raisonnement semblable dans Xénophon, Memorab. IV, 8, 3. Cette manière de raisonner s'applique non seulement aux syllogismes catégoriques, mais aux syllogismes hypothétiques; par exemple : Si Dieu est juste, il punit le méchant; si Dieu punit le méchant, le coupable sera malheureux; s'il est vrai que le coupable sera malheureux, Caïus sera malheureux; donc si Dieu est juste, Caïus sera malheureux.

Remarque. Tandis que dans les conclusions de la raison on tire des propositions générales le particulier et l'individuel, en beaucoup de cas on passe aussi, pour étendre l'expérience, de l'individuel ou du particulier à l'universel. C'est ce qu'on appelle *conclusions de la faculté de juger*, parce que c'est la fonction de cette faculté de s'élever des cas particuliers à la règle générale; raisonnements par *induction* et par *analogie*, § 23. Mais, à vrai dire, ce ne sont pas des raisonnements puisqu'il y manque le principe; ce ne sont que les procédés généraux de l'entendement pour obtenir les principes.

§ 103.

Les *démonstrations* se fondent sur les syllogismes ; ainsi on prouve par une ou plusieurs propositions la vérité d'un jugement, et par conséquent on le déduit d'autres jugements reconnus comme vrais. Toutes les règles des syllogismes sont donc en même temps celles des démonstrations. Mais pour connaître la vérité d'une démonstration, les règles purement formelles ne suffisent pas; car l'emploi même des mots comme signes des concepts, et la signification d'une proposition, exercent une influence grave sur les jugements unis pour former un syllogisme, parce que l'emploi inexact d'un mot ou d'une expression fait que le rapport de ces jugements n'est juste qu'en apparence. Il faut donc encore des règles qui concernent non pas le rapport des jugements ou la forme du syllogisme, mais les concepts et les mots employés en eux-mêmes. L'infraction de ces règles donne lieu aux *paralogismes* et aux *sophismes*, « sophismata, fallaciæ. » On les nomme *paralogismes*, lorsqu'on en considère uniquement la *fausseté*, et que celui qui

les emploie est dupe lui-même d'une apparente vérité; *sophismes*, lorsqu'on lui suppose l'intention de tromper les autres.

§ 104.

Les plus importantes de ces règles sont les suivantes :

1° Le moyen terme doit être pris deux fois dans le même sens; il faut donc considérer ici, et généralement dans la logique, le concept, et non pas le signe, le mot qui l'exprime; autrement on tombe dans le *sophisma figuræ dictionis;* par exemple : qui cogitur, is non sui juris est; senatus cogebatur; ergo non sui juris erat; parce que « cogere senatum » signifie aussi assembler le sénat. Cic. Tusc. Qu. I, 32, ibid. 23. Quod semper movetur, æternum est; animus semper movetur; ergo æternus est. Plat. Gorg. § 134. Τὸν ἀγαθὸν ἀνάγκη, ἅττα ἂν πράττῃ, εὖ πράττειν; τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι.

2° Il faut distinguer ce qui est dit généralement de ce qui n'est vrai que dans un sens restreint, autrement on tombe dans le sophisme, appelé *fallacia a dicto secundum*

aliquid ad dictum simpliciter; par exemple : εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτο ἔχεις, κέρατα δὲ οὐκ ἀπέβαλες, ἔχεις ἄρα κέρατα. Ce syllogisme appartenait à Eubulide. De même : si quelqu'un dit qu'il ment, et qu'il dise la vérité, il ment; or Caïus dit qu'il ment, et il dit la vérité, donc Caïus ment. Cic. Acad. Qu. II, 30. de Divin. II, 4. Ce syllogisme s'appelle ψευδόμενος, le *menteur.* Tels sont encore les sophismes dits ἐγκεκαλυμμένος, le *voilé*, Ἠλέκτρα, l'Électre, φαλακρός, le *chauve*, le *sorite* des anciens (de σωρός acervus, cf. Horat. Epist. 2, 1., 36 et suiv.) : simples dénominations, qui sont prises des exemples.

§ 105.

3° Il faut que la conclusion soit renfermée tout entière dans les prémisses; elle ne doit donc contenir aucune idée qui déjà ne s'y trouve ou qui ne puisse facilement y être suppléée. Quand il en est autrement, il y a *lacune*, ce qui est permis si l'on peut suppléer facilement le concept qui manque; par exemple : tous les hommes sont mortels, donc Caïus est mortel; mais le syllogisme est défectueux, s'il en est autrement; par exemple : tous les hommes ont

des défauts, donc Caïus est léger. C'est à quoi s'applique le mot de Cicéron (de Nat. D. 1, 32, 89) : « Præcipitare id quidem est, non descendere. » On nomme *argument captieux* celui où se trouve une lacune. (Voy. Plat., Phædon., § 101). On dit de ces arguments qu'ils prouvent trop peu, parce que les principes allégués ne suffisent pas pour établir ce qu'il s'agit de prouver. Ils appartiennent à cette classe de sophismes qu'on a nommés *fallacias ignorationis elenchi*, c'est-à-dire sophismes provenant de ce qu'on ignore ou de ce qu'on ne conçoit pas clairement la chose qu'il s'agit de prouver.

A ceci se rapporte encore la règle, que ce que contient la conclusion doit être la seule conséquence possible des prémisses, et que nul autre cas ne doit pouvoir être déduit des prémisses données. Supposé qu'on voulût raisonner ainsi : La condition extérieure d'un homme ne pouvant répondre à son mérite moral que dans une autre vie, et cette harmonie ne pouvant se réaliser sans qu'il y ait un être qui connaisse exactement le mérite moral et qui dispose des circonstances extérieures, il faut qu'il y ait un tel être, c'est-à-dire un Dieu ; dans cet exemple il y a une autre hypothèse concevable dont on

ne tient pas compte, savoir, que la condition extérieure de l'homme dans une autre vie, une fois que les obstacles de la nature sensible auront disparu, réponde à son mérite moral. L'argument ne prouve donc pas assez, il ne prouve pas que nulle autre hypothèse ne soit concevable.

§ 106.

4° La majeure du syllogisme, ou le principe sur lequel s'appuie l'argument tout entier, ne doit point être telle qu'on pût en déduire le contraire de ce qu'il s'agit de prouver ou une assertion fausse ou absurde en soi; autrement l'argument prouve trop, c'est-à-dire qu'il ne prouve rien du tout; par exemple: On ne doit pas ôter la vie à celui à qui on ne l'a pas donnée; l'État n'a point donné la vie à ses citoyens, donc il ne peut la leur ôter, et par conséquent il ne peut punir de mort. Il suivrait de la majeure qu'on ne doit tuer non plus aucun animal. — Supposons qu'on raisonnât de cette manière: Si Homère avait mis dans ses poëmes le plan que nous y trouvons, les poëtes épiques postérieurs de la Grèce auraient donné à

leurs poëmes un plan semblable; or, cela n'étant pas arrivé, l'hypothèse ne saurait être vraie : on pourrait conclure du même principe que Virgile n'a point suivi dans son Énéide le plan que nous y voyons, puisque les poëtes épiques romains d'un âge postérieur n'ont pas adopté un plan semblable. Cf. Cic. Tusc. Qu. I, 23.

Ceci s'applique aux *dilemmata antistropha*, c'est-à-dire à ceux que l'on peut retourner contre l'argumentant; tels sont ceux de Protagoras et d'Évathlus dans Sextus Emp. p. 307. V. Fabric. Gellius Noct. Att. V, 10, et d'autres encore dans Sextus ὑποτυπ. Πυῤῥ. II, 22, enfin l'argument appelé le *crocodile*.

§ 107.

5° Il ne faut pas que ce qu'il s'agit de démontrer serve de principe à la démonstration; autrement on fait un *cercle* ou *diallèle* (δι' ἀλλήλων); par exemple : Ce qui est dans la Bible est vrai, parce qu'elle est la parole de Dieu; or, on lit dans la Bible qu'il y a un Dieu; donc il y a un Dieu. C'est le troisième vice du raisonnement de Platon sur l'immortalité de l'âme, et il se trouve aussi dans l'argument

ontologique connu. Cf. Cic., de Nat. D. 1, 17, 44. Ce vice se rencontre particulièrement dans les *raisonnements analytiques*, plus souvent encore dans deux ou plusieurs raisonnements qui s'appuient l'un sur l'autre.

6° On ne doit pas prendre pour principe d'un argument une proposition qui a besoin elle-même d'être prouvée; mais la proposition prise pour principe doit être immédiatement certaine, ou déjà prouvée par d'autres principes, ou généralement admise comme vraie. Ce vice est appelé *petitio principii;* par exemple: Ce qui est ordonné relativement à une fin a été produit avec dessein; le monde est ordonné relativement à une fin; donc il a été produit avec dessein; ce qui est produit avec dessein a *une* cause raisonnable; donc le monde a une cause raisonnable, c'est-à-dire *Un* Dieu. De même: Les esprits peuvent apparaître aux vivants, les morts sont des esprits, donc ils peuvent apparaître aux vivants. Cf. Cic., de Nat. D. 2, 4, 12.

LOGIQUE APPLIQUÉE.

§ 108.

Les règles de la logique ne doivent pas seulement s'appliquer en philosophie, mais aussi dans les autres sciences, et en général dans tout exercice de la pensée; sans avoir besoin de leçon, un bon esprit les observe dans tous les cas : en effet, elles sont relatives à la forme de la pensée, ou à la manière dont l'entendement procède toujours dans la pensée en général, sans égard à son objet. Mais l'application des règles subit diverses modifications relatives à l'objet de la pensée et motivées par cet objet. La logique ne peut indiquer quelles sont ces modifications, ni comment les règles qu'elle prescrit doivent s'appliquer aux divers objets de la connaissance, d'abord parce qu'elle ne considère pas la matière ou l'objet, mais seulement la forme de la pensée; ensuite parce que l'exacte application des règles aux cas qui se présentent est l'affaire de la faculté de juger, et que celle-ci doit exister chez l'homme natu-

rellement sans que les règles puissent la susciter, outre que, s'il en était autrement, il faudrait faire entrer toutes les sciences dans le domaine de la logique.

La logique ne peut donc donner que des indications générales sur l'application des règles, non pas à tels objets particuliers, mais aux objets en général, et sur le procédé général de la pensée, c'est-à-dire qu'elle ne peut que déterminer l'appropriation de la pensée au but qu'elle doit remplir. La logique appliquée enseigne donc la méthode par laquelle on peut arriver à la connaissance de la vérité, et elle l'enseigne d'une manière générale, et non relativement aux objets particuliers de la connaissance.

§ 109.

La vérité, considérée en général, est une convenance *intérieure* ou *formelle* de la connaissance avec les lois de la pensée qui concernent le mode de la pensée en général, c'est-à-dire avec les *lois formelles*; ou bien c'est la conformité *extérieure*, *matérielle*, avec les objets de la connaissance. Les lois formelles de la

pensée sont principalement celles que nous avons exposées au § 71. Voici encore des déterminations plus précises du principe de la raison suffisante, et qui sont particulièrement relatives à la logique :

a) On peut conclure de la vérité de la conséquence à celle de la connaissance qui sert de principe, mais seulement dans le sens négatif : lorsqu'*une* conséquence fausse découle d'une connaissance, celle-ci est fausse ; mais il ne s'ensuit pas que, si nulle conséquence fausse ne découle d'une connaissance, celle-ci soit vraie.

b) Quand toutes les conséquences d'une connaissance sont vraies, la connaissance elle-même est vraie.

§ 110.

La *vérité extérieure* ou *matérielle*, au contraire, est la conformité d'une connaissance à son objet. Mais les objets de la connaissance sont de deux sortes :

a) Ceux qui sont donnés par l'expérience, soit personnelle soit étrangère. L'expérience se fonde sur l'observation de ce qui est et de ce

qui arrive; or, comme nous ne pouvons percevoir et observer que le particulier, l'expérience n'a jamais la généralité ni la nécessité, mais toutefois elle peut s'en approcher, quand l'observation est conduite selon certaines lois et certains principes. Si ces lois sont données d'avance, l'entendement se comporte selon les règles de la syllogistique, dérivant le particulier qu'il s'agit de connaître de l'universel déjà connu. Mais si l'on cherche d'abord ces lois, l'entendement procède suivant les conclusions de la faculté de juger, par induction et par analogie. Dans le premier cas il procède par *subsomption*, c'est-à-dire en faisant rentrer un cas particulier dans une loi générale; dans le second, par *réflexion*. La logique ne peut enseigner davantage pour la recherche de la vérité dans les objets de l'expérience; mais il y a encore d'autres règles de conduite, qui sont en dehors du champ de la logique : telles sont, par exemple, celles qui prescrivent d'observer loyalement et exactement sans opinion préconçue, et de considérer l'objet sous plusieurs faces; de comparer ses propres observations et les connaissances qu'on en a obtenues avec les observations et les connaissances des autres, afin de

s'assurer par là que la connaissance n'est point incomplète et fondée uniquement sur une vue subjective.

b) D'autres connaissances ne s'obtiennent point par l'expérience, mais par la simple réflexion, *connaissances a priori*. Quant à celles-ci, la logique ne peut donner d'autres règles que celles qui ont déjà été données pour la recherche de la vérité formelle ; mais c'est aux connaissances *a priori* que s'applique surtout la règle qui recommande de se faire des idées aussi claires que possible.

§ 111.

Le contraire de la vérité est l'*erreur*, qui consiste à tenir pour vrais des jugements faux. L'occasion de l'erreur ne peut être dans l'entendement même, parce que les erreurs découlent d'une forme de la pensée contraire à l'entendement, et que l'entendement ne peut agir en opposition à ses propres lois. Mais elle ne peut être non plus dans les sens puisque les sens ne jugent pas. Elle doit donc tenir à ce que la sensibilité exerce sur l'entendement une influence qui empêche le bon usage de la faculté de juger. Cette influence fait que l'on

prend le *subjectif*, c'est-à-dire ce qui tient à la disposition particulière du sujet jugeant, pour l'objectif, et que l'on confond l'un avec l'autre. En général, ces méprises de la faculté de juger, qu'on nomme *erreurs*, viennent presque toujours soit de la faiblesse naturelle de la faculté de juger (stupidité), soit du manque d'exercice et de l'inexpérience de la pensée, soit de l'inattention, de la précipitation et de l'irréflexion. Le meilleur remède en général contre l'erreur, c'est d'en rechercher la source, et de dissiper l'apparence qui y a donné lieu. On y parvient principalement en comparant son propre jugement aux jugements des autres, ce qui est un très bon moyen de séparer le subjectif de l'objectif, et aussi en répétant, à des moments différents, l'examen de son jugement. Il faut aussi recommander la circonspection dans les jugements, et il faut différer de porter un jugement définitif jusqu'à ce qu'on en ait trouvé des motifs suffisants.

Il y a une espèce d'erreurs qu'on nomme *préjugés* : ce sont des jugements déterminés qu'on porte avant d'avoir suffisamment examiné et étudié l'objet ou les raisons du jugement, et qu'on admet en même temps comme principes.

Ainsi, par exemple, la croyance que les rêves ont une signification n'est point en soi un préjugé, mais seulement une erreur qui dérive de ce qu'on admet cette règle générale ou ce principe : Ce qui s'accomplit quelquefois arrive toujours, ou doit toujours être considéré comme vrai; et c'est ce principe qui est un préjugé.

§ 112.

La connaissance a aussi différents degrés : *l'opinion*, *la croyance*, *le savoir*. Il y a *opinion* quand les raisons, soit subjectives, soit objectives, sont insuffisantes. Il s'y joint toujours la conscience que peut-être toutefois le contraire peut se démontrer, et elle ne motive qu'un jugement provisoire; ces sortes de jugements sont utiles en ce qu'ils marquent à l'entendement, dans la réflexion, le but vers lequel l'attention doit se diriger. Mais il ne faut pas user de ces jugements provisoires comme de principes, autrement ils deviennent des préjugés.

Remarque. *Subjectif* se prend en deux sens diffé-

rents : il signifie d'abord ce qui est purement individuel, ce qui a sa base dans la constitution physique ou mentale de l'individu ; mais en second lieu subjectif signifie, par opposition à objectif, ce qui a sa racine suivant des lois nécessaires dans la nature humaine en général, par exemple, la croyance à l'immortalité de l'âme. Le mot n'est pris ici que dans ce dernier sens. Au contraire, il faut regarder comme subjective dans la première acception du mot la persuasion que l'on communique immédiatement avec Dieu et avec des êtres supra-sensibles, ou le *mysticisme*, persuasion qui, lorsqu'elle est sincère, tient à l'irritabilité du système nerveux, et par conséquent du sentiment, et à une grande faiblesse d'esprit ; il en est de même du *piétisme*, ou de la croyance à la corruption complète de la nature humaine, qui fait que l'on ne peut espérer d'obtenir la grâce de Dieu que par l'expiation, le renoncement, les mortifications de toute espèce, croyance également inadmissible pour un esprit sain et éclairé.

La *croyance* est un assentiment fondé sur des principes subjectivement suffisants, c'est-à-dire sur un motif qui est en moi, par lequel je suis porté à chercher les raisons favorables ou contraires à mon opinion, sans me mêler de la décision. La *croyance morale* est surtout

importante; elle est relative à des objets qui ne peuvent jamais tomber dans la sphère de l'expérience, et dont par conséquent on ne peut rien savoir, mais auxquels un besoin moral nous porte afin de donner à la conscience de la loi morale un solide appui.

Le *savoir* est un acquiescement fondé sur des motifs subjectivement et objectivement suffisants. Il est parfait au plus haut degré relativement aux objets de l'intuition, soit que la connaissance s'appuie sur l'expérience personnelle ou étrangère (*savoir empirique*), ou qu'elle soit déterminée par les lois primitives de l'esprit humain (intuition primitive, *savoir* a priori). Le savoir philosophique est presque entièrement croyance, nommément dans la métaphysique, tandis que les principes de la logique sont le résultat d'observations long-temps continuées, et que la psychologie, comme la morale, se fonde sur l'observation de l'homme intérieur à laquelle la raison cherche ensuite une base supérieure.

L'ensemble des connaissances qui peuvent être et qui sont l'objet du savoir, étant réuni suivant l'idée d'un tout, prend le nom de *science*. Plusieurs connaissances ordonnées

suivant l'idée d'un tout, forment ce qu'on appelle un *système*. Cependant on nomme aussi sciences des connaissances dont les éléments multiples ne peuvent, à la vérité, être l'objet du savoir, mais qui cependant sont ordonnées selon l'idée d'un tout et en vertu d'un principe supérieur.

§ 113.

Une certitude approximative est la *vraisemblance*, c'est-à-dire ce rapport d'une connaissance à la faculté de connaître en général où les motifs d'assentiment sont plus forts que les motifs contraires, mais où l'on sait qu'ils ne suffisent pas absolument. Dans les connaissances qui se fondent plutôt sur la réflexion que sur l'expérience, les raisons sont *inégales*, c'est-à-dire qu'elles peuvent bien être aussi nombreuses d'un côté que de l'autre, mais qu'elles ont, d'un côté, plus de valeur intrinsèque, une force plus convaincante et plus démonstrative; il faut donc alors non pas compter les raisons, mais les estimer ou les peser. Cela demande un jugement mûr et exercé, que des règles générales peuvent guider sans doute,

mais qu'elles ne peuvent éveiller ni produire. Des règles générales pour apprécier la vraisemblance ne peuvent donc être utiles qu'à un jugement déja formé; sans cette condition, elles n'ont absolument aucun effet.

§ 114.

Les *hypothèses* donnent une vraisemblance tantôt plus, tantôt moins élevée : ce sont des suppositions qui servent à fonder d'autres connaissances à titre de conséquences, des tentatives pour expliquer le réel connu par quelque chose dont la réalité n'est pas connue. En soi donc les hypothèses ne sont que des jugements problématiques; elles ne reçoivent un certain degré de vraisemblance et de vérité que parce qu'elles servent à expliquer certains cas. Si toutes les conséquences *possibles* s'expliquent facilement et naturellement par une hypothèse, celle-ci est par là confirmée, et acquiert elle-même une certitude apodictique (§ 109, b). Si l'on peut seulement expliquer, par le principe supposé, les conséquences qui se sont montrées jusqu'ici, le jugement, à la vérité, reste toujours une hypothèse, mais il

atteint le plus haut degré de vraisemblance. Voici donc les règles essentielles de l'hypothèse :

1° Il faut que la supposition même soit concevable, c'est-à-dire qu'elle ne contienne pas de déterminations contradictoires (comme la quadrature du cercle ou une musique sans mesure), et qu'elle s'accorde avec les conditions de l'expérience et avec celles de l'emploi de l'entendement ; mais il faut aussi qu'elle soit suffisamment fondée, autant du moins qu'il est nécessaire pour servir de base à un jugement provisoire.

2° Les conséquences doivent découler régulièrement du principe admis, et se déduire facilement et avec solidité.

3° Il faut que l'hypothèse suffise à expliquer toutes les conséquences qu'il est possible d'en tirer, et qu'elle n'ait pas besoin d'une hypothèse subsidiaire ; par exemple, la disposition des phénomènes de la nature en vue d'une fin s'explique facilement, suivant l'argument physico-théologique, en supposant l'existence d'une intelligence suprême ; mais, pour expliquer aussi par là les maux qui sont dans le monde,

il faut encore une hypothèse, ce qui affaiblit l'hypothèse principale.

§ 115.

Les connaissances se communiquent soit de maître à élève, soit réciproquement par la conversation, qui, lorsqu'elle roule sur des objets scientifiques, s'appelle *discussion*.

L'enseignement commence, 1° relativement à l'ordre des sujets, par la donnée particulière, et il va de celle-ci, par l'abstraction, à ses conditions ou principes (méthode analytique); ou bien il pose pour base les premiers principes et les plus généraux comme conditions de la donnée particulière, et il en dérive les conséquences qui en dépendent (méthode synthétique). Toute science s'est formée par analyse : on a comparé les données particulières, et on en a tiré le général. Cette méthode encore aujourd'hui, dans le premier enseignement d'une science, est, en beaucoup de cas, la meilleure, et celle qui trouve le plus d'ouverture chez un esprit sain mais encore étranger aux habitudes de la science. C'est pourquoi on la nomme aussi *méthode*

populaire ou *vulgaire*. Au contraire, l'enseignement vraiment scientifique est toujours synthétique. On le nomme aussi enseignement *ésotérique*, par opposition à l'enseignement *exotérique* ou *populaire*. On considère comme une subdivision particulière de la méthode scientifique la méthode *philosophique*, dont l'essence consiste à rechercher et à établir les principes de toute donnée particulière, et, si l'on procède encore plus rigoureusement, la *méthode démonstrative*, *mathématique* ou *géométrique*. 2° Relativement à la forme, la méthode est *acroamatique* lorsque le maître parle seul, ou *dialogique* quand le maître et le disciple interrogent et répondent tour à tour. Si, dans cette dernière, les questions s'adressent à l'entendement de manière à éveiller l'attention de l'élève sur les principes de ses propres pensées, c'est la *méthode socratique*, qui ne convient qu'aux connaissances de la raison, et particulièrement à l'enseignement analytique; si, au contraire, les questions ne s'adressent qu'à la mémoire, la méthode est dite *catéchétique*, et s'applique aux connaissances empiriques de toute espèce.

§ 116.

Opposer des principes et des arguments les uns aux autres suivant des règles déterminées pour en montrer la vérité ou la fausseté, c'est ce qu'on appelle *discuter*. La discussion diffère de la *contradiction*, qui indique simplement l'opposition des opinions, sans concepts déterminés pris comme principes de démonstration. Le but de toute discussion est de faire cesser la divergence des opinions, et de produire l'unanimité des jugements. Pour y parvenir, on doit observer les règles suivantes :

1° Examiner si l'assertion est de nature à pouvoir être vérifiée en la comparant aux objets de l'expérience ou aux lois générales nécessaires de la pensée, ou si elle repose simplement sur la disposition individuelle, la manière de sentir ou de penser de l'adversaire, ou sur le sentiment; car, dans ce cas, on ne peut la discuter.

2° S'entendre avec son adversaire sur les principes par lesquels chacun soutient sa proposition, et en constater, avant tout, la justesse. Le moyen le plus facile d'y parvenir, c'est

la forme syllogistique rigoureuse, qui oblige chacun d'énoncer les principes même qu'on croit inutile d'exposer dans la conversation ordinaire.

3° Déterminer exactement les termes et le sens de la proposition que l'on discute, afin d'éviter les malentendus et les disputes de mots (λογομάχίαι).

4° Prouver son assertion, ou réfuter celle de l'adversaire, soit *directement*, soit en énonçant les conséquences fausses qui découlent de sa proposition *(démonstration apagogique)*. La première manière est préférable, parce qu'elle fait voir la liaison d'une connaissance avec ses principes, opère ainsi la conviction, et découvre en même temps les sources de l'erreur. La *démonstration apagogique* est surtout d'usage dans les connaissances de la raison, où la réfutation d'une proposition implique la vérité de son contraire. Dans les connaissances empiriques, elle peut, il est vrai, jeter du doute et de l'incertitude sur une assertion, mais elle ne peut faire apercevoir les principes de l'erreur. Les preuves ou réfutations tirées des aveux de l'adversaire (ex concessis), ou de ses vues subjectives, sont encore plus faibles; on les

appelle arguments « ad hominem » (κατ' ἄνθρωπον), et celles qui se tirent de la nature de la chose, arguments « ad veritatem » (κατ' ἀλήθειαν). Par les premières, on peut bien réduire l'adversaire au silence, mais non pas le convaincre. En général il faut se rappeler que la réfutation d'un argument ou d'un principe n'est pas la réfutation de l'assertion même, et encore moins la démonstration de l'opinion qu'on professe : en effet, une opinion peut être vraie lors même qu'on l'appuie sur de fausses preuves, et quand il s'agit de jugements contraires, la fausseté d'une des assertions n'entraîne pas immédiatement la vérité de l'assertion opposée.

III.

MÉTAPHYSIQUE.

MÉTAPHYSIQUE.

—

§ 117.

La logique seule ne peut découvrir que la vérité des *jugements analytiques* (§ 83, Rem. 4); elle ne s'applique aux *jugements synthétiques* qu'en tant que ceux-ci ne peuvent contredire les lois de la logique. Mais les jugements analytiques ne peuvent étendre la connaissance; cette extension n'est possible que par les jugements synthétiques. La matière des jugements synthétiques est fournie, en d'autres termes la synthèse s'opère presque entièrement par l'observation et l'expérience; mais l'homme est en possession de plusieurs jugements synthétiques, qu'il prononce avec la conscience de leur universalité et de leur nécessité, qui par conséquent ne peuvent résulter de l'ob-

servation et de l'expérience, ni s'abstraire des objets extérieurs, mais qui doivent se fonder sur la nature et les lois primitives de l'esprit humain (jugements et principes *a priori*) Ces jugements et ces principes nous sont découverts, il est vrai, par l'observation de l'homme intérieur : la *connaissance* que nous en avons est donc empirique; mais *ils* sont *eux-mêmes* contenus primitivement et avant toute observation dans les dispositions naturelles de l'esprit humain (§ 3). Le système de ces principes synthétiques *a priori* et l'emploi qu'on en fait pour résoudre les questions les plus importantes sur la liberté, l'immortalité et Dieu, forment ce qu'on appelle la *métaphysique.*

Remarque 1. On a fait dépendre toute la valeur de la métaphysique de la réponse à cette question : Quelle est l'origine des connaissances humaines? En effet, disait-on, si on les dérive uniquement de l'expérience, il ne peut y avoir de science de ce qui dépasse les bornes de toute expérience. Mais sur cette question les philosophes se sont de tout temps partagés : les uns, comme Aristote et Locke, soutenaient que tous nos concepts et toutes nos connaissances sans exception dérivent de l'expérience (*empi-*

risme); les autres au contraire, comme Platon et Leibnitz, affirmaient que certains concepts et certaines connaissances sont innées à l'esprit humain (*rationalisme*). Mais comme il y a deux choses à distinguer dans tout concept, savoir le *contenu* ou ce qu'il ajoute à la connaissance (la *matière*), et la manière dont les éléments multiples du contenu sont réunis, c'est-à-dire la *forme*, on ne peut concevoir d'une part que le contenu d'un concept puisse être inné à l'esprit humain; mais, d'un autre côté, en admettant même que les concepts se tirent de l'expérience par abstraction, du moins le pouvoir d'abstraction, la manière dont procède l'esprit dans la formation des concepts et des connaissances, doit avoir une base primitive dans l'esprit humain antérieurement à toute expérience. Les deux opinions ne sont donc pas contradictoires, mais seulement contraires, par conséquent elles peuvent être fausses l'une et l'autre, et la vérité peut se trouver dans ce troisième jugement (§ 86) : Les concepts et les connaissances de l'homme sont, il est vrai, quant au contenu, puisés dans l'expérience; mais, quant à la forme, ils se fondent sur la constitution primitive et sur les lois de l'esprit humain. Ces lois sont primitives, empreintes dans l'esprit humain avant toute observation et toute expérience, elles sont *a priori*, et peuvent servir de base à un système de connaissances qui dépassent toute expérience.

Remarque 2. La méthode qui consiste à tenter de résoudre ces questions, sans avoir recherché d'abord l'origine des concepts et des connaissances ou les bases de la pensée, reçoit le nom de *dogmatisme*. Au dogmatisme s'oppose le *scepticisme*, c'est-à-dire la méthode qui consiste à élever des doutes contre toute assertion, et à prouver ainsi que notre faculté de connaître ne peut remplir son but. Mais le scepticisme ne cherche à mettre en doute la valeur de la connaissance humaine que par les conséquences qui en dérivent. Une méthode plus parfaite est celle qui, avant d'essayer de répondre à ces questions, examine d'abord la nature et les bornes de la faculté de connaître, et fait voir au moyen de cette étude jusqu'où l'esprit humain peut atteindre dans la recherche de la vérité : c'est le *criticisme* de Kant.

§ 118.

Ces lois ne sont pas primitivement des concepts contenus dès le principe dans l'esprit humain; mais, comme toutes les lois de chaque faculté naturelle, ce sont des directions, des manières de procéder primitivement suggérées à l'esprit par la nature; la conscience les révèle à l'homme, et chez celui qui réfléchit, l'entendement les réunit en concepts.

L'homme ne peut à son gré s'affranchir de ces lois ; il est forcé de s'y soumettre dans toutes ses pensées, et ce qui leur est conforme a, pour lui du moins, le caractère de la vérité.

Remarque. On a considéré ces lois sous trois points de vue différents. Suivant le premier, ce sont des moyens réels de connaître les choses, et elles s'accordent avec celles-ci ; la réalité leur appartient aussi bien qu'aux choses elles-mêmes (réalisme). Suivant le second, ce sont de simples produits de l'esprit humain, auxquels rien ne répond dans la réalité (idéalisme de Berkeley). Dans le troisième point de vue, ce sont, il est vrai, des produits nécessaires de l'esprit, mais elles n'ont pour l'homme qu'une valeur purement subjective, en sorte qu'il reste indécis si elles s'accordent avec la vraie nature des choses (idéalisme transcendental de Kant). Selon cette dernière opinion, on pourrait donc, sans nier l'existence de ces lois primitives, déclarer du moins subjective la manière dont l'homme les applique. (Sur ces opinions voyez § 130.)

ONTOLOGIE,

OU SYSTÈME DES LOIS PRIMITIVES DE L'ESPRIT.

§ 119.

Les lois originelles de l'esprit humain doivent déjà se manifester dans la conscience primitive. Or, par la conscience primitive l'homme se connaît lui-même comme un être distinct des choses qui l'environnent et même de son corps, et de plus comme une essence non seulement sujette aux impressions des choses externes, mais agissant elle-même sur ces choses, et possédant aussi une activité indépendante et non déterminée nécessairement par une action extérieure. Ainsi l'homme s'aperçoit lui-même dans la conscience primitive comme une essence spirituelle opposée aux corps qui l'entourent, et il reconnaît ces corps comme existant *hors* de lui; c'est là-dessus que se fonde la notion de l'*espace*. L'homme s'apparaît en outre dans le rapport d'action

simple ou d'action réciproque avec les objets extérieurs, ce qui implique d'une part les notions d'antériorité, de postériorité et de simultanéité, par conséquent celle de *temps*, et d'une autre part, celle du rapport de la cause à l'effet, ou de *causalité*. Ainsi, les notions d'espace, de temps et de causalité, sont déjà dans la conscience primitive. En tant qu'elles arrivent à la conscience par l'observation de soi-même, ce sont, sans doute, des concepts abstraits de ce qui est; mais toutefois ces concepts doivent avoir pour base un procédé primitif et naturel de l'esprit, dont nous les dégageons par abstraction, et auquel ils répondent, sans lequel, en un mot, ils ne seraient pas même possibles. Ce procédé primitif de l'esprit, qui est un de sa nature, apparaît à l'entendement qui le décompose dans les trois lois primitives de l'espace, du temps et de la causalité.

§ 120.

La notion d'espace, en tant qu'abstraite par l'observation de l'action dans l'homme intérieur, et par conséquent en tant que concept, désigne

la séparation et la contiguité des objets; mais considérée comme ce qui sert de base à ce concept et ce dont il est abstrait, c'est-à-dire comme loi primitive de l'esprit humain, c'est la condition à laquelle seule l'homme peut percevoir immédiatement les objets externes, ou la manière dont l'homme doit les percevoir selon ses lois primitives, en d'autres termes c'est la *forme de l'intuition*. De même le temps, comme concept, désigne la simultanéité et la succession des choses; mais, comme loi primitive, il désigne la condition à laquelle seule l'homme peut percevoir immédiatement au-dedans de lui-même l'action et l'activité, c'est-à-dire qu'il est *la forme de l'intuition du sens intime*. Comme lois primitives de l'esprit humain, ces formes rendent possibles les connaissances qui ne sont pas puisées dans le monde externe, mais qui ont leur base dans la nature primitive de l'esprit : l'espace rend possibles les mathématiques pures; le temps, la succession des sons dans un rapport déterminé, en d'autres termes, le sentiment du rhythme. On voit encore que ces deux notions sont des produits et des lois primitives de l'esprit humain, qui doivent s'appliquer aux

objets de l'intuition, en ce que l'entendement naturel, abandonné à lui-même, aussitôt qu'il réfléchit à ce qui ne peut jamais devenir l'objet de l'expérience, écarte soigneusement ces notions, et est forcé de concevoir la divinité comme partout présente et comme éternelle, c'est-à-dire comme n'ayant de limites ni dans l'espace, ni dans le temps.

Remarque. Les sons considérés en soi, comme quelque chose qui existe *hors* de nous, impliquent la notion de l'espace; il n'y a que leur succession et leur rapport qui soit l'objet du sens intime. C'est ce que n'a pas assez considéré Apel dans sa Métrique, § 77.

§ 121.

La loi primitive de l'esprit humain, celle qui domine son activité tout entière, toute l'action spirituelle dans ses branches diverses, c'est la *causalité*, le rapport réciproque de la cause à l'effet, par lequel l'esprit est forcé de supposer et de chercher une cause à tout ce qui arrive et à tout ce qui existe. Cette loi de la causalité

agit déjà dans la formation des concepts, dans la progression qui nous élève du particulier et de l'individuel au général, aux espèces et aux genres, où le particulier et l'individuel nous apparaît comme ayant sa base dans l'universel; et de même, la loi fondamentale de la logique, le principe de la raison suffisante, n'est qu'une application de cette loi primitive à la forme de la pensée (§ 71, Rem.). En vertu de cette loi de la causalité, le monde extérieur et la nature entière est pour l'esprit humain une série de forces actives, un tout organique où chaque chose est déterminée par une autre dans son existence et dans ses propriétés. Les concepts de cause et d'effet supposent déjà la notion du temps, parce que la cause ne peut être conçue que comme précédant son effet; mais il ne s'ensuit pas que ce qui se touche dans le temps soit lié aussi par une connexion causale. Toute cause implique logiquement un effet; le pouvoir de produire un effet se nomme une *force*. Le principe de l'action, ou l'essence de la force par laquelle elle opère d'une certaine manière, s'appelle une *loi*. L'être qui n'est point déterminé dans son action

par des influences étrangères, mais par les lois primitivement innées à sa nature, est *libre* ou possède la *liberté*.

§ 122.

Ce qui agit sur les autres choses, ou qui est exposé à en subir l'action, est dit *actuel* ou *réel*. Le réel est simplement objet d'observation et d'expérience; au contraire ce qui, en vertu des lois de la pensée, doit être supposé comme existant, est *nécessaire*, et de plus *relativement* ou *absolument nécessaire* : relativement, si l'on ne doit le supposer que pour expliquer une autre existence; absolument, si les lois de la pensée exigent qu'on le suppose à tous égards et dans tous les cas. Ce qui ne se manifeste pas comme agissant, mais dont la supposition ne répugne point aux lois de la pensée, est dit *possible;* ce qui se manifeste dans son action, sans toutefois qu'on puisse en découvrir le principe déterminé, est appelé *contingent*.

§ 123.

En vertu de la loi de causalité nous sommes forcés nécessairement de concevoir chaque chose comme ayant son principe dans une autre (comme dépendante d'une autre), et ainsi c'est une loi de la pensée de s'élever toujours du conditionnel à l'inconditionnel. Nous ne comprenons un événement ou un objet qu'après en avoir trouvé les causes prochaines, de même que nous ne concevons clairement une idée qu'après l'avoir subordonnée à son espèce et après avoir rapporté celle-ci au genre auquel elle appartient. Tout ce que nous montre l'observation nous apparaît dans un changement continuel; à ce phénomène variable l'entendement, en vertu de la loi de causalité, doit nécessairement reconnaître une base fixe, qui elle-même reste immuable dans son essence, tandis que tout en elle, qualités et modifications, ne cesse de varier. Cette base fixe est ce qu'on appelle *une substance*, les qualités et les modes qui s'y manifestent sont des *accidents*. La substance est ainsi considérée comme l'actuel ou le réel proprement dit, sans jamais se

montrer dans aucune intuition et bien qu'elle ne soit qu'un produit de l'esprit humain, de même qu'on ne voit dans la nature que des objets qui répondent à des concepts particuliers, et jamais des objets qui soient conformes aux concepts d'espèces et de genres. Ainsi l'on distingue ce qui nous apparaît dans l'observation et l'expérience (Φαινόμενα) de ce que l'esprit, suivant une loi primitive, suppose comme base de ces phénomènes (Νοούμενα). Ces deux classes de concepts ont de la réalité, mais les premiers en ont pour l'intuition sensible, et les autres pour l'entendement.

§ 124.

En vertu de la loi par laquelle l'entendement est forcé de chercher l'inconditionnel de tout conditionnel, il se trouve aussi contraint de concevoir une cause dernière et suprême, qui n'est plus l'effet d'une autre cause, mais contient en soi le principe de son existence et en même temps celui de tout ce qui est. Ce principe suprême est appelé l'*absolu*, et la notion d'un tel objet supérieur à toute expérience, notion qui ne se trouve que dans la

raison et contient le principe de tout le reste, s'appelle une *idée*.

§ 125.

Ces lois primitives, l'esprit est forcé par sa nature de les prendre pour base et de s'y conformer dans toute pensée sur sa propre essence, sur son rapport au monde extérieur, sur l'ordre de l'univers et sur la cause suprême de tout ce qui existe, c'est-à-dire sur la liberté, l'immortalité et Dieu; sans ces lois, il est impossible de penser à ces objets suivant une règle précise. Toutes les démonstrations qu'on a jamais présentées sur ces trois points ne sont que des expositions de ces lois, ou des tentatives d'en exprimer par des mots l'esprit et le contenu; et, dans tous les arguments par lesquels on a voulu appuyer ces démonstrations, on a toujours posé comme base l'une ou l'autre de ces lois. Cependant on n'en peut bien saisir l'esprit que si on les considère, non pas une à une et isolément, mais dans leur liaison naturelle, et si l'on ne sépare pas ce qu'enseigne la conscience sous le rapport moral de ce qu'elle établit sous le rapport théorétique, mais qu'on embrasse

les deux côtés de la conscience dans leur connexion intime.

§ 126.

Dans la conscience primitive, l'esprit apparaît comme exposé lui-même à l'action du corps, et, en général, du monde extérieur, mais aussi comme agissant sur eux à son tour. De là, l'esprit se trouve forcé de s'opposer soi-même, ou l'âme, comme principe de toute action spirituelle, au corps ou au monde extérieur. Il conçoit l'âme comme principe de la conscience, de la pensée, en général, de toute action spirituelle, le corps comme la base de la vie animale; les corps et les objets extérieurs sont saisis par les sens externes, l'âme n'est l'objet que du sens intime. L'âme agit spontanément suivant ses propres lois; le corps, sans doute, agit aussi suivant des lois, mais il a besoin d'une impulsion étrangère. Comme objets des sens externes, les corps se composent de plusieurs parties séparées dans l'espace; l'âme, il est vrai, se compose aussi de plusieurs forces que la conscience peut distinguer, mais non de plusieurs parties divisibles

dans l'espace. Les recherches de la métaphysique se divisent donc en deux parties : théorie de l'essence de l'âme (*psychologie rationnelle*), et théorie de l'essence et de l'enchaînement du monde des corps (*cosmologie rationnelle*). Elles se réunissent l'une et l'autre dans la théorie de cette essence en qui se trouve le rapport du monde corporel et du monde des esprits, c'est-à-dire dans la théorie de Dieu (*théologie rationnelle* ou *philosophie de la religion*).

§ 127.

Nous ne pouvons pas plus connaître l'essence propre de l'âme, la différence essentielle qui la sépare du corps et des choses extérieures, le rapport véritable qu'elle soutient à leur égard, que nous ne pouvons connaître l'essence intérieure d'un objet naturel, par exemple, les principes intérieurs de la végétation d'un arbre et des changements qu'il subit. Le concept *simple*, par lequel on a cru exprimer l'essence de l'âme, ne contient qu'une négation du composé, et n'a qu'une valeur logique et point de valeur réelle. Nous ne pouvons saisir et retenir de l'essence propre de l'âme que ce qui s'en trouve dans la conscience primitive, comme fait de cette conscience. Là on aperçoit d'abord que l'homme a, sans doute, conscience que son âme est sujette à l'action du corps, des sens externes, et, en général, des choses extérieures, mais aussi,

en même temps, qu'elle est indépendante. Grâce à cette indépendance, l'âme n'est pas nécessairement déterminée par ces impressions extérieures, mais elle a le pouvoir d'agir par sa propre force, indépendamment et même à l'encontre des déterminations et des incitations extérieures. Déjà la faculté que l'homme possède de diriger son attention sur le dedans de son être et d'en observer les mouvements et l'action, en d'autres termes, la faculté d'avoir conscience de lui-même, témoigne de cette puissance primitive de l'âme. Elle se manifeste encore davantage dans la faculté de sortir des bornes du monde qui nous entoure, de réunir par la pensée ce qui ne se trouve dans la réalité que séparément et isolé, de présenter le caractère commun des individus épars comme un produit de l'esprit subsistant par soi-même, de retenir une pensée et d'en poursuivre le développement régulier jusqu'à ce qu'il aboutisse à un certain résultat, enfin de s'élever au-dessus de la réalité et d'assigner des causes et des principes suprêmes à tout ce qui existe. Mais l'indépendance de l'âme à l'égard du monde extérieur se révèle surtout à la conscience en ce que, sans être dé-

terminée par les influences du dehors, elle peut se prescrire elle-même des règles de conduite, et en ce que, dans les actions, la faiblesse, qui s'abandonne aux impressions des choses extérieures, est accompagnée de trouble et de reproches, et qu'au contraire la résistance à ces impressions, dès que la raison l'exige, est récompensée par le contentement et l'approbation intime.

§ 128.

Ces faits, fournis par la conscience, produisent la conviction que l'âme n'est point liée nécessairement par sa nature à l'action des choses et des circonstances extérieures, mais qu'elle possède la faculté de se déterminer soi-même dans son action suivant ses propres lois. C'est pourquoi l'homme, en vertu de sa conscience, particulièrement en ce qui concerne la moralité, attribue à l'âme la *liberté*, c'est-à-dire l'indépendance, non par rapport à toutes lois, mais relativement à celles qui sont étrangères à sa nature, par conséquent la faculté de se déterminer par les lois primitives inhérentes à son essence (§ 121). Or, l'homme trouvant hors de

soi d'autres êtres encore qui lui ressemblent à cet égard, la considération de la totalité de ces êtres engendre l'idée d'un *empire de la liberté*, en opposition à la pure nécessité de la nature, par laquelle toutes les choses extérieures forment une chaîne non interrompue de causes et d'effets, chacune étant déterminée dans son existence et dans son action par une cause extérieure et en déterminant d'autres à son tour.

§ 129.

Mais l'homme est aussi conduit par sa conscience à concevoir son âme comme le principe de toute action spirituelle, comme ce dont tous les phénomènes spirituels ne sont que des états particuliers, des accidents, c'est-à-dire comme une *substance* (§ 123). Or, qu'une substance, surtout une substance qui possède une activité indépendante, telle que l'âme humaine, doive jamais cesser d'être, c'est déjà une contradiction dans les termes. Cette conscience que nous avons de l'âme comme substance nous force donc de reconnaître qu'elle persiste après la destruction du corps; mais

il s'ensuivrait seulement l'immortalité de la substance spirituelle, et nullement la persistance de la conscience; on ne connaîtrait point par là dans quelles conditions cette substance spirituelle persiste, ni si, dans son immortalité, elle conserve encore son rapport avec la vie présente, ni quel sera le mode d'action de l'âme une fois séparée de l'organisme avec lequel notre conscience nous la montre constamment unie. L'homme trouve une solution sur ce point dans la conscience de sa nature morale. Elle lui dit que la loi morale veut une obéissance sans condition, et, qui plus est, non pas seulement dans la forme extérieure de l'acte, mais aussi dans la forme intérieure, c'est-à-dire, dans l'intention; qu'elle exige cette conformité parfaite de la volonté à ses prescriptions qui fait cesser la lutte des inclinations et des propensions de la sensibilité contre la conscience du devoir, et qui sanctifie la volonté. C'est une perfection qu'aucun être raisonnable n'atteint dans le monde sensible, parce que, tant que l'homme se compose d'un corps et d'une âme, les inclinations et les propensions qui viennent du corps font toujours en lui résistance

à ce qu'exige la loi morale. Or, si l'homme, à aucun point de son existence, ne pouvait atteindre à la sainteté de la volonté, cette poursuite de la perfection que lui impose sa nature morale serait absolument sans but, et ce que nous suggère la raison serait contradictoire avec la réalité. L'homme se voit donc forcé d'admettre que, même après la dissolution du corps, l'âme persiste encore dans son essence spirituelle et dans son action, et qu'elle passe ainsi à une vie où, affranchie de toutes les sollicitations et de toutes les propensions du corps, elle atteint son but spirituel. En conséquence, bien que nous ne puissions prouver l'immortalité de l'âme par la connaissance de son essence intime, cependant la conscience que nous avons de son action et des lois de cette action nous force d'admettre qu'elle persiste après la mort, parce qu'autrement les lois de son action, dont nous avons conscience, n'auraient absolument aucun but. L'immortalité de l'âme n'est donc pas un objet de savoir que puisse nous faire découvrir la connaissance objective de son essence intérieure. Mais, à défaut de raisons objectives, l'homme trouve du moins au-dedans de lui-

même des raisons subjectives suffisantes, c'est-à-dire contenues primitivement dans la nature humaine en général, pour se convaincre de la réalité de cette idée. Le dogme de l'immortalité de l'âme est donc un objet de croyance (§ 112). Mais la même conscience des lois de l'action morale exige aussi que nous concevions l'âme comme persistant dans son individualité; car, si l'on voulait admettre qu'elle retourne à une substance spirituelle qui lui est homogène, la démonstration tirée de la possibilité de son perfectionnement perdrait toute sa force.

Remarque. Cette considération de la conscience morale et de ses exigences a formé proprement la base de toutes les tentatives ayant pour objet de prouver l'immortalité de l'âme. La raison éprouvait le besoin de tenter ces démonstrations; mais au lieu de donner pour base à ses recherches ce besoin même comme un fait, elle prenait une fausse route, et cherchait à établir ce qui ne peut jamais devenir l'objet de l'expérience par une méthode qui n'est applicable qu'aux objets de l'expérience, je veux dire, en recherchant l'essence propre de l'âme.

COSMOLOGIE RATIONNELLE.

§ 130.

Si la physique saisit et explique les choses extérieures une à une et dans leurs manifestations particulières, la cosmologie rationnelle étudie au contraire la totalité des objets externes comme ensemble de tout ce qui existe réellement dans l'espace et dans le temps, et elle est à la physique ce qu'est la psychologie rationnelle à la psychologie empirique. L'homme conçoit les choses extérieures comme ensemble en opposition à l'esprit et à l'âme, et surtout comme quelque chose qui renferme en soi, dans sa nature et dans les lois de sa nature, le principe de son existence et de ses manifestations particulières. Mais de même que la psychologie rationnelle n'a pu expliquer la nature propre de l'âme, et n'a pu qu'induire sur son essence certaines déterminations d'après la manière dont elle se révèle dans la conscience primitive, de même la cosmologie

rationnelle ne peut que déduire les qualités générales du monde de la manière dont il se manifeste à la conscience primitive. La cosmologie doit laisser sans réponse toutes les questions dont la solution exigerait qu'on connût l'essence des choses, ou bien elle ne parvient à les résoudre que d'une manière indirecte. Par exemple, le monde extérieur a-t-il une existence réelle, ou n'est-il qu'un produit de l'esprit humain et de l'imagination? en admettant la réalité du monde extérieur, n'est-il point perçu par nous, non pas selon sa nature propre, mais seulement selon les lois subjectives de notre pensée? on ne peut décider ces questions en recherchant l'essence des choses extérieures. Mais si l'on songe que la conscience primitive, en reconnaissant inévitablement les impressions des choses extérieures sur l'âme et réciproquement le pouvoir qu'a l'âme d'agir sur les choses extérieures, serait une illusion continuelle et sans fondement, produite par la nature elle-même, et à laquelle nous ne pourrions nous soustraire, il s'ensuit, bien qu'indirectement, qu'il faut que le monde extérieur soit réel, si nous ne voulons nous livrer à une incurable défiance de notre

conscience primitive. De même la question de savoir si le monde a commencé dans le temps ou s'il existe de toute éternité, ne pourrait être résolue par des concepts de l'entendement, et, en essayant d'y répondre, il s'embarrasserait dans des difficultés insolubles, puisque la création et l'éternité d'une matière dépendante, et qui n'existe pas par elle-même, répugnent également aux lois de l'entendement.

§ 131.

Au concept d'un ensemble des choses externes, tel que nous nous représentons le monde ou la nature du point de vue philosophique, nous joignons nécessairement le concept d'une connexion intérieure, suivant laquelle toutes choses sont réciproquement conditionnées et déterminées les unes par les autres, et les êtres eux-mêmes sont conçus comme formant une gradation non interrompue. Déjà une observation empirique exacte et continue nous fait voir les différents êtres composant une échelle qui commence à ceux qui paraissent à peine organisés, puis, par des transitions insensibles, parcourt les degrés infinis

du règne organique, et s'élève dans la formation de l'homme jusqu'à l'organisme parfait uni à un principe spirituel. C'est la reconnaissance de cette gradation et le besoin d'admettre une liaison intérieure qui fonde l'axiome : « Natura saltus non facit. » Mais l'entendement est surtout forcé d'admettre une connexion intérieure produite et conservée par les forces et les actions qui résident dans chacune des parties en vertu de leur nature, et selon laquelle toute chose, tout phénomène est produit par la puissance d'un autre, et produit à son tour d'autres choses et d'autres phénomènes par sa propre puissance. C'est la liaison causale, l'enchaînement de tous les êtres comme causes et effets. A cette chaîne de causes et d'effets la raison est forcée d'admettre un dernier anneau qui détermine à la fin tout ce qui existe, mais qui n'a qu'en soi-même, et non pas dans une essence extérieure, la raison de son existence et de son action.

§ 132.

Maintenant on peut concevoir ce dernier anneau de deux manières : ou bien l'on attribue

au monde lui-même une existence absolue, et l'on trouve que ses changements ont leur raison dans les lois qui lui sont inhérentes également d'une manière absolue; ou bien on pose l'absolu comme un être distinct, et l'on en dérive l'existence du monde comme nature finie. La première opinion est le *panthéisme*, qui fut proposé d'abord par les philosophes éléates, Xénophane et Parménide, puis perfectionné dans les temps modernes principalement par Spinoza. Nous ne pouvons prononcer entre les deux opinions d'après notre connaissance des choses naturelles, c'est-à-dire objectivement, mais il serait contradictoire de concevoir l'univers comme un tout composé de parties purement accidentelles et conditionnelles, et qui paraît lui-même conditionnel dans sa totalité, et de placer en même temps dans cet univers le principe suprême de tous les phénomènes, c'est-à-dire l'absolu. La raison se voit donc forcée de concevoir la cause absolue ou suprême de tout ce qui existe comme une essence distincte du monde, et cette essence est Dieu.

§ 133.

La raison est donc forcée par ses lois primitives de poser un Dieu comme l'essence qui contient le principe suprême et inconditionnel de tout ce qui existe. La notion d'une telle essence dépasse toute expérience; elle n'est point un concept, mais une idée (§ 124). Jusqu'ici nous n'avons considéré qu'un côté de ce qui existe, l'ensemble des choses extérieures, qui, tour à tour conditionnées et conditionnant, forment une chaîne non interrompue de causes et d'effets, ou l'empire de la nature. L'autre aspect des existences forme l'empire de la liberté (§ 128), où les effets ne sont pas produits par des causes extérieures, mais où ils ont leur raison dans les lois primitives de l'esprit pensant. Il faut aussi que la raison conçoive cet empire de la liberté comme soumis à une connexion intime opérée

par une essence qui est le dernier principe et le soutien de cette liberté, et qui est elle-même absolument libre; et c'est là également l'idée de Dieu. Or, Dieu étant considéré comme la cause première de tout ce qui existe dans la série des essences naturelles, et en même temps comme l'appui suprême de la liberté, l'idée de Dieu réunit les deux faces de la notion du monde, celle de la nécessité physique et celle de la liberté; Dieu est, par son absolue liberté, la raison dernière et la plus élevée de toutes les existences et du lien causal qui les unit.

Remarque. Les divers arguments en faveur de l'existence de Dieu ne sont qu'autant de tentatives de fonder par des concepts de l'entendement la loi primitive de la raison et l'idée qui en provient, et de démontrer par des principes objectifs ce que chacun se sent intérieurement forcé d'admettre, tentatives qui devaient échouer parce qu'elles supposent que l'entendement humain peut déterminer quelque chose sur des objets suprasensibles. Celui qui remplit le mieux son but est l'argument *cosmologique* qui dérive la nécessité d'un être primitif inconditionnel de ce que toutes choses et le monde entier sont conditionnels. L'argument *physico-théologique* pose comme base l'harmonie et l'ordre de la nature,

et peut, sans doute, s'élever ainsi à l'idée d'un ordonnateur parfaitement sage de l'univers, mais il a besoin de l'idée cosmologique pour établir l'existence d'un être primitif absolu et créateur. L'argument *moral* de Kant présuppose l'immortalité de l'âme, et s'appuyant sur le contraste que présentent souvent la situation extérieure de l'homme et sa dignité morale, contraste que peut seul détruire un être qui connaisse exactement le mérite moral de l'homme et qui règne sur la nature, il suppose que ce contraste se prolongera aussi dans une autre vie (cf. § 105), et n'admet proprement une divinité que pour contenter les désirs de l'homme qui tendent à une situation extérieure satisfaisante, c'est-à-dire les désirs de la sensibilité. Plus faible est encore l'argument ontologique, qui conclut de la possibilité de concevoir un être tout parfait à la réalité (possibilité logique) de cet être.

§ 134.

L'idée de Dieu dépassant toute expérience, les concepts de l'entendement, qui ne servent qu'à réunir et à mettre en ordre les faits donnés, ne peuvent être employés proprement a déterminer cette idée. On ne peut déterminer les attributs de Dieu par des concepts proprement dits, mais seulement par la négation de

ce qui est propre aux objets de l'intuition et de l'entendement et par analogie. Tous les objets de l'intuition et de l'entendement sont soumis aux conditions de l'espace et du temps, bornés dans leur existence par des existences contiguës, contenus, dans un certain lieu, et doués d'une figure déterminée. Au contraire, Dieu doit être conçu comme n'étant limité ni dans le lieu ni dans le temps, par conséquent, non seulement comme n'étant déterminé par aucune figure, mais aussi comme n'étant soumis à aucune condition de temps, c'est-à-dire comme *partout présent* et *éternel*. L'idée de l'absolu implique déjà qu'il doit être conçu comme une essence immuable, exempte de tout changement, indépendante de toute chose extérieure dans son existence et dans son action. Comme il est la cause dernière et suprême de tout ce qui existe, il faut que la pensée écarte de lui tout ce qui peut restreindre son activité, et qu'elle lui attribue une force sans bornes et une puissance absolue et infinie, sans laquelle tout le reste n'est rien et ne peut rien, et par laquelle seule tout le reste et nous-mêmes nous sommes et nous

pouvons quelque chose, en d'autres termes, la *toute-puissance*.

§ 135.

Du côté spirituel, nous retranchons aussi du concept de l'absolu toutes les limitations auxquelles l'esprit humain est soumis. Tandis que l'entendement humain est lié à une matière étrangère qui lui est donnée, et ne peut que la former et la modifier, tandis qu'il ne connaît point ses objets d'un seul coup, mais l'un après l'autre, tandis qu'il passe d'un point de la connaïssance à un point plus élevé, et qu'il n'arrive à connaître le tout que par la réunion des parties successivement recueillies (*pensée discursive*), nous attribuons, il est vrai, un entendement à la divinité par analogie avec l'entendement humain, mais un entendement infini et non limité par la relation de temps, qui conçoit les parties dans le tout, et celui-ci, non par des opérations successives, mais par un acte *unique* (*pensée intuitive*, *omniscience*). De même sous le point de vue moral, nous lui attribuons une volonté par analogie avec l'homme,

mais une volonté infaillible dans la fixation de ses fins et dans le choix de ses moyens, qui ne commence pas par se proposer un but pour prendre ensuite les moyens de l'atteindre, mais qui suffit seule pour donner aux choses l'existence. Tandis que l'homme doit soutenir la lutte continuelle de la nature raisonnable contre la nature sensible, lutte qui constitue la vertu, dans l'être suprême, au contraire, cette lutte ne peut se concevoir: il a pour attribut la *sainteté de la volonté;* il n'est point soumis comme l'homme à la loi morale, mais celle-ci est donnée par son essence. Comme on attribue à Dieu un entendement absolu et en même temps la sainteté de la volonté, et que nous trouvons dans toutes ses dispositions l'ordonnance la plus parfaite, ce qui, pour employer un langage humain, présuppose comme base un dessein formé d'avance, on parle d'un *plan moral universel* de Dieu, où l'homme occupe la première place comme seul être raisonnable, et comme seul capable de moralité par sa raison et sa liberté. Nous attribuons encore à Dieu, considéré comme principe suprême de la moralité, la plus haute *justice*: il n'assigne pas

sans doute à chaque être un sort conforme à ses tendances, à ses désirs et à ses inclinations, mais il marque à tout être raisonnable dans la sphère de la raison la place qui convient au degré de perfection intellectuelle et morale où il s'est élevé par lui-même. Nous lions particulièrement l'idée de la justice de Dieu avec la croyance à *l'immortalité de l'âme*, et nous en déduisons une rémunération des bons et une punition des méchants qui se réaliseront dans la vie future.

§ 136.

Nous concevons Dieu non seulement comme la raison dernière de ce monde, c'est-à-dire comme *créateur*, mais aussi comme *conservateur*, et ainsi nous parlons d'une *providence* divine qui maintient l'ordre de l'univers suivant les lois qui le gouvernent, et qui départ à chaque être autant de moyens d'atteindre le but qui lui a été marqué par la bonté divine qu'il peut en recevoir selon la place qu'il occupe dans le système universel. Mais ici s'élève pour l'entendement, borné à la considération de ce qui est, une difficulté insoluble par les

concepts de l'entendement. C'est le spectacle des maux physiques et moraux que renferme le monde : ils sont souvent en désaccord avec le mérite moral des êtres raisonnables, et nous ne pouvons par conséquent les concilier avec l'idée d'un gouvernement divin de l'univers, de la providence et de la justice de Dieu. On a donc essayé de tout temps de présenter ces maux comme des moyens nécessaires pour atteindre des fins supérieures (téléologie, théodicée). Sans doute l'homme, comme être raisonnable et libre, est chargé du soin de déterminer lui-même son but suivant les lois de sa raison, et de choisir les moyens les plus propres à l'y conduire. Faible et borné qu'il est, il tombe par là dans l'erreur, et il s'attire ainsi de grands maux à soi-même et aux autres. Ces maux ne sont donc point imputables à Dieu, mais au mauvais usage que l'homme peut faire de sa liberté. Si des obstacles empêchaient ce mauvais usage, l'homme ne serait plus un être libre, mais une pure machine, que Dieu gouverne-rait mécaniquement suivant ses fins. L'étude de l'histoire universelle fait voir aussi que le genre humain, en dépit des calamités, des douleurs et des souffrances, n'a pas cessé de

marcher dans la voie de l'amélioration intellectuelle et morale. Cependant pour expliquer et justifier dans tous les cas les maux qui sont dans le monde, il faudrait une vue claire du gouvernement de Dieu qui a été refusée à la raison de l'homme; mais pour cela même aussi c'est une entreprise également vaine de représenter les dispositions qui ont lieu dans le monde comme répugnant à l'idée de la justice et de la providence divine. Sur ce point l'homme doit recourir à sa croyance religieuse comme il y est porté par les lois primitives de sa raison même.

§ 137.

La religion est le faîte non seulement de la métaphysique, mais en général de la philosophie et de la raison humaine; elle est la conviction qu'il existe une essence, condition et soutien de l'univers, de l'ordre physique aussi bien que de l'ordre de la liberté, et qui, elle-même, n'est dépendante d'aucune autre, d'une sagesse et d'une bonté infinie, que ni l'espace ni le temps ne limitent dans son action. Cette conviction ne se fonde pas sur un *savoir*, sur des principes objectifs, ou sur la

connaissance de l'essence des choses, mais sur des principes subjectifs, contenus dans la nature universelle de l'esprit humain : elle est une *croyance*. Par elle seulement les lois primitives qui se manifestent dans la conscience obtiennent une pleine satisfaction et atteignent complétement leur but ; sans elle, ces lois marqueraient à l'homme un but qu'il ne pourrait jamais toucher. Mais bien que les lois de la raison exigent absolument qu'on admette une essence suprême absolue, et aussi la liberté et l'immortalité, cependant cette croyance ne doit pas nous dispenser de rechercher les principes *immédiats* et les causes *prochaines* des êtres et des événements (ce qui n'aurait pour résultat que la paresse de l'esprit et par suite la superstition et ses rêveries) ; mais nous devons procéder dans l'étude des faits particuliers du monde comme s'il n'existait pas de cause dernière et suprême, et ne la considérer que comme la clef de voûte du système des connaissances de la raison. Si l'homme rapporte d'abord les événements particuliers à la raison dernière et suprême de tout ce qui arrive et de tout ce qui existe, en franchissant les causes plus prochaines, il croira souvent

découvrir des contradictions entre sa croyance religieuse et ce qui est ou ce qui arrive, et il sera trompé par sa raison même, au lieu que l'étude des causes prochaines fait voir que souvent l'action des forces physiques et spirituelles produit un résultat tout autre qu'on ne devait l'attendre, indique par là un plan qui embrasse l'univers, et remplit l'âme d'étonnement et d'admiration pour l'éternelle providence.

§ 138.

La religion, comme produit des lois primitives de la raison, se nomme *religion naturelle*, c'est-à-dire fondée sur la *nature* spirituelle de l'homme, *religion de la raison* ou *philosophie de la religion*, par opposition aux *religions révélées positives*. Toute religion positive renferme les principes de la religion rationnelle, non pas comme préceptes de la raison; mais à titre de commandements et de dogmes d'un législateur divin ou éclairé par Dieu. Toutes les religions révélées se ressemblent par leurs bases, que fournit aussi la raison; mais presque toutes sont plus ou moins mêlées

d'inventions et d'institutions humaines, qui souvent ne sont que le résultat de la situation particulière de la nation chez qui elles ont pris naissance, mais qui parfois aussi sont uniquement calculées pour favoriser les intérêts des ministres de la religion (la hiérarchie). Pour connaître la meilleure, il faut savoir laquelle s'accorde le mieux dans ses principes et dans ses dogmes avec la pure religion rationnelle; or cet avantage appartient plus qu'à toutes les autres à la religion chrétienne.

§ 139.

La religion est pour la plupart des hommes une affaire de sentiment, et l'on nomme *sentiments religieux* les manifestations particulières de la disposition religieuse. On a fait voir plus haut (§ 38, Rem.) qu'elles sont improprement appelées ainsi. En admettant même que le mot sentiment fût pris au sens propre pour la perception immédiate d'un état agréable, il faut que cet agrément se fonde sur l'accord d'un objet, et dans le cas dont il s'agit, d'une idée, avec les lois primitives de notre nature (spirituelle). Or, avec quelle loi doivent

s'accorder les vues religieuses pour exciter un sentiment agréable, proprement dit? Ce ne peut être sans doute qu'avec ces lois de la raison dont nous avons parlé, que la nature a mises dans l'esprit de tout homme, mais qui restent à jamais sans développement chez la plupart, et ne se développent chez les autres qu'après une éducation convenable des facultés spirituelles. Les sentiments religieux ont donc pour base la somme de ces lois concentrée par l'imagination (§ 38, Rem.); elles peuvent être éclaircies et développées dans la conscience, et même elles *doivent* être développées, afin de conserver l'harmonie entre la faculté de sentir et la faculté de connaître, et d'empêcher que l'homme s'abandonne à des sentiments qui ne sont souvent que subjectifs et maladifs, et d'où naît la croyance insensée qu'on s'unit immédiatement avec Dieu, c'est-à-dire le fanatisme et le *mysticisme*, qui est la mort de toute vraie religion. Mais autant il faut développer et éclairer la raison sur les choses de la religion pour guider la foi religieuse, autant il importe de ne pas repousser la disposition d'esprit produite par cette concentration des résultats des lois de la raison, par ce

phénomène qu'on a nommé un sentiment; ce n'est que par le sentiment que la foi religieuse acquiert la chaleur et la vivacité qui lui sont essentielles.

IV.

PHILOSOPHIE PRATIQUE.

MORALE ET DROIT NATUREL.

PHILOSOPHIE PRATIQUE.

MORALE.

§ 140.

La philosophie pratique, si l'on y rassemble la totalité des motifs de détermination de la volonté humaine, comprend : 1) les motifs de détermination que nous percevons par l'observation et par l'expérience externe comme se manifestant chez nous et chez les autres; 2) ce que nous révèle la conscience primitive sur les lois de notre nature spirituelle relatives à nos actions. Ces deux parties rentrent proprement dans la philosophie théorétique, puisqu'elles établissent les *faits donnés* pour accroître la connaissance; aussi avons-nous traité de la première en psychologie, dans la théorie du désir (§ 53 et suiv.), de la seconde dans la métaphysique (§ 127 et suiv.). Ainsi donc il ne reste à la philosophie pratique

proprement dite que 3) l'application des connaissances acquises par les moyens indiqués numéros 1 et 2 sur la vie et la conduite humaine, c'est-à-dire l'établissement du principe moral et le système des devoirs de l'homme. Le principe moral expose la signification de la loi morale, et renferme l'élément commun de tous les devoirs particuliers, sans qu'on puisse en dériver ces devoirs quant à leur matière.

§ 141.

L'homme trouve dans sa conscience primitive le besoin de ne pas se déterminer seulement dans sa conduite par les impulsions extérieures, mais par les lois primitivement innées à sa nature, et de leur obéir sans condition, même s'il le faut en sacrifiant ses intérêts et ses inclinations, non seulement dans la forme extérieure de ses actes, mais aussi dans l'intention (*loi morale*). Ce besoin se fait sentir généralement à tous les êtres raisonnables; l'obéissance à cette loi est accompagnée d'une satisfaction intérieure et de la paix de l'âme, comme l'infraction est accompagnée de trouble et de remords.

§ 142.

Au commencement, cette loi morale se manifeste comme une donnée que l'homme perçoit immédiatement, il est vrai, en lui-même, mais sans pouvoir se l'expliquer clairement; c'est ce qu'on appelle d'ordinaire un sentiment, et ce qui est effectivement analogue à un sentiment proprement dit (§ 62). Mais, comme les autres sentiments cognitifs, celui-ci se fonde sur des lois primitives qu'il s'agit de développer par des concepts (voy. § 38, 47, 139). Autant il importe de qultiver ce sentiment naturel comme tel, parce qu'il donne seul de la vie et de la chaleur à la conscience morale, autant il est nécessaire et indispensable pour la science de le développer et de le réduire en concepts précis. Cette précision supérieure est même importante pour la pratique, parce qu'elle seule peut guider le sentiment si facile à égarer. Il s'agit donc de trouver une expression qui rende avec la plus haute précision possible l'essence et le but de ce besoin moral, afin de pouvoir s'appliquer à la science et à la pratique,

§ 143.

Une formule destinée à exprimer par des mots la loi morale est ce qu'on nomme *principe moral.* Celui-ci peut être déterminé, soit en indiquant le but auquel tend la loi morale, soit en déterminant le mode (la forme) de conduite conforme à cette loi.

§ 144.

En indiquant un but, quel qu'il soit, la manière de l'atteindre reste toujours livrée au jugement de chacun, et le même but peut être poursuivi par des moyens très différents, suivant le degré inégal de lumières, de maturité de jugement et le plus ou moins d'expérience de chaque individu. En outre, le but peut être très bon, très conforme à la loi morale, et la manière de le poursuivre très blâmable; on arrive alors facilement à cette idée fausse et dangereuse, que le but sanctifie les moyens. Voilà pourquoi l'indication d'un but, sans celle des moyens qui doivent y conduire, ne suffit pas en soi pour donner une règle sûre de conduite,

et ne peut valoir comme principe moral; il faut déterminer en même temps les moyens, c'est-à-dire la forme de la conduite; et c'est là le principal, la moralité d'une action ne dépendant pas de son but, mais de sa forme. Mais si cette forme est bien indiquée, le but, qui est pour ainsi dire la matière de l'action, ne peut manquer d'être atteint; car la forme morale de la conduite emporte nécessairement avec soi l'accomplissement du but moral, quand même l'homme n'en a pas conscience ou ne le conçoit pas clairement.

Remarque. Il ne suit pas de ce qui précède qu'une action morale ne doive avoir aucun but; au contraire, on ne peut concevoir une action sans un but (cf. § 146). Nous avons seulement voulu montrer que l'indication d'un but ne peut fournir par soi-même une règle sûre de nos actions, et que par conséquent on n'en doit pas tenir compte dans la détermination du principe moral; c'est ainsi que dans l'enseignement il est tout-à-fait inutile d'indiquer à l'enfant le but auquel il doit tendre, si en même temps on ne lui montre la route la plus propre à l'y conduire. On peut encore ajouter que c'est seulement la détermination de la conduite morale, de la forme des actions, qui peut établir le but que l'homme

doit se proposer dans ses actes. Le procédé opposé est encore un reste de la méthode suivant laquelle on déterminait la théorie des devoirs d'après ce que l'homme a coutume de faire, non pas simplement selon la loi morale, mais aussi selon ses inclinations et ses propensions.

§ 145.

La forme de la loi morale ne peut être que sa généralité ou sa valeur universelle à l'égard de tous les êtres raisonnables, c'est-à-dire cette qualité d'une action en vertu de laquelle elle peut être conçue comme l'objet ou la matière d'une loi universelle. L'expression la plus précise du principe moral sera donc celle-ci : Agis de manière que chacune de tes actions puisse être l'objet d'une loi universelle, c'est-à-dire qu'elle puisse être prescrite par une loi à tous les êtres raisonnables ; ou plutôt, comme, en fait de moralité des actions, il s'agit surtout de l'intention ou de la maxime qui les motive : *Agis de telle sorte que la maxime qui motive ton action puisse être considérée comme une loi obligatoire pour tous les êtres raisonnables.* Or, on juge facilement si une

maxime peut s'appliquer comme loi à tous les êtres raisonnables, selon qu'à ce titre elle favorise ou trouble leur union sous un système de lois.

Remarque 1. Dans l'application de ce principe aux cas réels beaucoup d'erreurs sont encore possibles; il ne s'ensuit pas que le principe lui-même soit faux et erroné, mais seulement que le jugement n'est pas également juste et développé chez tous les hommes (cf. § 12). On peut même, en se faisant illusion ou par mauvaise volonté, poser la maxime de telle sorte que les questions soient résolues dans le sens de nos désirs.

Remarque 2. Ce principe formel sert de base à tous les principes matériels, et c'est lui seul qui donne à ceux-ci force et précision. On a beau faire du bonheur général ou de la perfection générale le but de la conduite morale, on ne peut dire d'une seule action qu'elle réponde à cette fin, à moins qu'on ne juge si elle est telle que devraient être les actions de tous les hommes pour produire le bonheur général ou la perfection générale, ou si elle est de telle nature qu'elle pût servir à tous les hommes à titre de loi commune ayant pour but la félicité ou la perfection universelle.

§ 146.

On ne peut concevoir aucune action qui ne tende à un objet, à une fin, dont elle est le moyen. Mais la fin des actions morales doit être morale elle-même, déterminée par la loi morale et conforme à cette loi. Cette fin ne peut donc précéder la détermination de la forme de l'action, mais, au contraire, c'est de là seulement qu'elle doit dériver. Or le but d'une conduite, dont la règle est de pouvoir servir de loi universelle, ne peut être que de fonder un état légitime, un état où les hommes en général sont soumis aux lois de la raison, un *empire des mœurs*. Cet état implique deux choses, la *perfection morale* et la *félicité morale*, c'est-à-dire la félicité en tant qu'elle résulte de la moralité.

§ 147.

La perfection morale de l'homme, c'est le développement de ce qui le fait homme, c'est-à-dire de sa raison et de sa libre volonté. L'homme peut se proposer cette perfection,

non seulement pour lui-même, mais aussi pour les autres : lorsqu'il forme les autres par l'exemple, les leçons, les avis, etc., il ne leur assigne pas des fins (c'est à l'homme, comme être raisonnable, de se les marquer à lui-même, s'il ambitionne la perfection), mais il les met en état de se proposer à soi-même des fins morales. Par félicité, il ne faut pas entendre ici le bonheur des sens, le bien-être extérieur de l'homme; car l'homme est déjà déterminé par une impulsion naturelle à poursuivre celui-ci, et il serait absurde de commander comme devoir une chose à laquelle l'homme est déjà incliné par sa nature sensible; on ne peut pas commander davantage de produire ce bonheur chez les autres, puisque, d'une part, il y faut des moyens qui ne sont pas au pouvoir de tout le monde, et que, d'une autre part, c'est la manière de sentir de chaque individu qui décide de ce qui compose son bonheur extérieur. On ne peut donc entendre que la félicité morale, c'est-à-dire la possession et la jouissance de tout ce que la raison et la nature morale de l'homme exigent pour leur propre satisfaction. Un souverain, par exemple, favorise cette félicité lorsqu'il gouverne par des lois

sages et justes, lorsqu'il donne et conserve à chacun ce qui lui appartient sans acception de personne. Elle accompagne la perfection, mais elle en est distincte.

§ 148.

L'obligation morale de faire une action se nomme *devoir;* mais on donne aussi le même nom à l'acte même accompli en conséquence de cette obligation. Le caractère essentiel de la moralité étant que les actions où elle se trouve puissent être présentées comme l'objet de lois universelles, il n'y a de devoirs possibles qu'envers les êtres qui peuvent être conçus comme soumis aux mêmes lois, c'est-à-dire uniquement envers les hommes, et non envers ceux qui n'ont point une nature morale, tels que les animaux, ni envers ceux qui, en raison de la sainteté de leur volonté, sont placés au-dessus de ces lois, comme Dieu. Tous les devoirs que l'on considère comme devoirs envers les animaux, envers les objets inanimés de l'art ou de la nature, et envers Dieu, sont proprement des devoirs de l'homme envers lui-même. V. § 152.

§ 149.

Les devoirs tendent soit à établir et à conserver l'état extérieur conforme à la nature morale de l'homme, — devoirs d'amour, — soit à observer ce qui est conforme aux égards dus à sa dignité comme être moral, — devoirs de justice. L'accomplissement des devoirs de la première classe ne peut être exigé par celui qui en est l'objet; ils ne sont commandés que par la conscience de l'agent; il ne s'y joint qu'une nécessité intérieure (devoirs de conscience); on peut, il est vrai, blâmer celui qui les néglige, le mépriser et l'avoir en aversion comme un homme incapable de moralité, mais non pas le contraindre à l'accomplissement du devoir. Au contraire, l'observation des devoirs de la seconde classe peut être exigée de tout être moral, et celui qui les néglige peut être contraint à les remplir; il y a, relativement à ces devoirs, non pas seulement nécessité intérieure, mais nécessité extérieure (*devoirs exigibles ou devoirs de droit*). La faculté que donne à l'homme sa nature morale de contraindre les autres à remplir les

devoirs dont il est l'objet s'appelle un *droit*. Il n'y a donc de droits que ceux qui répondent aux devoirs de la seconde classe. Mais comme, pour tous les devoirs que prescrit la raison, il y a une nécessité intérieure, ils rentrent tous dans le système des devoirs de conscience, c'est-à-dire dans la morale; une partie seulement se présente encore sous un autre aspect : ce sont ceux pour lesquels il y a *de plus* une nécessité extérieure, et ils appartiennent par conséquent au système (des devoirs de droit et) des droits, c'est-à-dire à la jurisprudence philosophique ou au droit naturel, qui est ainsi nécessairement subordonné à la morale comme la partie au tout.

§ 150.

Tous les devoirs s'imposent à tous les êtres raisonnables, quels que soient leur sexe, leur âge, leur état; la femme ainsi que l'homme, le jeune homme comme le vieillard, le souverain comme le plus humble de ses sujets, sont tenus de les observer. Seulement les devoirs qui procèdent de rapports particuliers, par

exemple ceux des époux l'un envers l'autre, ceux du disciple à l'égard du maître, etc., n'ont de valeur, comme devoirs de droit, qu'aussi long-temps que durent ces rapports, bien qu'ils se prolongent encore au-delà de ce terme comme devoirs moraux d'amour et de reconnaissance. Mais tous ces devoirs, en tant qu'ils ont une force obligatoire, dérivent de devoirs plus généraux et plus élevés, par exemple du devoir d'observer les conventions, c'est-à-dire du devoir de fidélité. Si l'on considère au contraire la manière dont les devoirs qui s'étendent à toutes les circonstances s'offrent dans la pratique selon le sexe, l'âge, la condition des individus, un moraliste sage présentera le même devoir à la femme autrement qu'à l'homme, au riche ou à l'homme éclairé autrement qu'au pauvre ou à l'ignorant; il aura égard aux circonstances, pour faire admettre ses doctrines; il imputera l'infraction du même devoir à l'homme fait, qui est présumé réfléchir, plus sévèrement qu'au jeune homme en général inconsidéré. Mais cette diversité se réduit uniquement à une différence de *méthode* dans l'exposition du même devoir, et ne dépend pas du tout de ce que le devoir en

soi aurait une force obligatoire plus grande pour l'un et moindre pour l'autre.

§ 151.

Si l'on ne considère les devoirs qu'en eux-mêmes, il ne peut y avoir lutte (*collision*) de plusieurs devoirs, car ils découlent tous de la raison, qui ne peut tomber en contradiction avec elle-même. Mais lorsqu'on vient à en considérer la pratique dans des circonstances réelles, on peut concevoir des doutes sur la question de savoir lequel d'entre plusieurs devoirs inconciliables mérite la préférence (par exemple le devoir de défense personnelle et celui d'épargner la vie d'autrui). La solution de ces doutes repose presque entièrement, non pas sur l'inégalité d'importance qui pourrait distinguer les devoirs en soi, mais sur l'exacte connaissance des rapports et des circonstances, où se présente un tel conflit des devoirs. La morale philosophique ne pouvant considérer les devoirs qu'en eux-mêmes, elle doit laisser le jugement individuel, formé par l'observation et l'expérience et guidé par une disposition morale véritable, décider quel

devoir mérite la préférence dans des situations et des rapports donnés. Les opinions diverses et même les erreurs auxquelles cette décision peut donner lieu, et qu'elle fait naître en effet, ne sont pas plus imputables à l'imperfection de la morale et de son principe, que les erreurs et les méprises de la philosophie, ou en général de la science, ne peuvent être attribuées aux vices de la logique. (V. § 145, Rem. 1.)

§ 152.

On divise les devoirs, suivant les objets auxquels ils se rapportent, en devoirs de l'homme *envers lui-même* et devoirs *envers les autres*. En outre, il y a encore des devoirs où ces deux rapports sont réunis. L'homme étant attiré déjà par sa nature sensible vers ce qui *lui* est avantageux ou agréable, et vu qu'un devoir à cet égard serait absurde, il ne peut être question de devoirs envers soi-même qu'en tant que l'homme est partagé par des inclinations contraires, et que celles-ci doivent être surmontées par des considérations rationnelles, comme on le fera voir plus clairement dans ce qui suit. Or, les devoirs de l'homme envers lui-même consistent

soit à développer les facultés de son esprit, soit à conserver et à perfectionner son corps et ses forces physiques. L'homme est entravé dans l'accomplissement de ce double devoir par la paresse, la nonchalance et l'amour du plaisir, qu'il doit vaincre par l'idée du devoir. Il doit donc s'efforcer de développer toutes les forces spirituelles qui lui sont accordées par la nature et de les élever au degré de perfection dont elles sont susceptibles; et il doit non seulement cultiver ses facultés cognitives, l'entendement, la faculté de juger, la raison, la mémoire et l'imagination, et dans ce but saisir toutes les occasions de les développer et tous les objets qui peuvent prêter à ce développement, sans se borner à ceux qui peuvent lui être utiles un jour dans les situations où il a dessein de se placer, mais il doit encore perfectionner ses sentiments spirituels et ses désirs. Il tâchera donc d'éveiller et de cultiver en soi le sentiment du beau, et pour cela il évitera tout ce qui pourrait l'affaiblir et l'émousser; ainsi il respectera et traitera avec amour les objets même inanimés de l'art et de la nature. Il s'efforcera de même d'entretenir et de développer ses sentiments mo-

raux, son humanité, sa sympathie pour la souffrance et pour le bonheur des autres êtres, et en conséquence il ne se permettra envers les animaux aucune action cruelle qui éteigne en lui le sentiment de la pitié. Il tâchera également de perfectionner en soi le jugement moral, la conscience et le sentiment moral proprement dit, de mettre de plus en plus celui-ci, comme en général ses inclinations et ses penchants, en harmonie avec la loi morale, de s'élever ainsi à l'idée de l'ordre moral de l'univers et à celle de Dieu, à la religion, et de vivifier son sentiment religieux par la considération de la toute-puissance et de la bonté divine. Or, il s'efforcera de développer ces facultés spirituelles, non pas seulement chacune en particulier, mais plutôt dans leur ensemble, de sorte qu'elles gardent un rapport harmonique les unes à l'égard des autres, et que les froids calculs de l'entendement n'étouffent pas le sentiment, ou que l'imagination et le sentiment ne troublent pas la sûreté du jugement, bien que les degrés différents auxquels la nature accorde aux individus ces facultés diverses ne permettent jamais d'obtenir une parfaite harmonie.

§ 153.

Le corps et ses facultés étant la condition nécessaire à l'accomplissement de tous les devoirs, c'en est un de les conserver et de les perfectionner. L'homme conservera donc sa propre vie, quand même l'adversité et la douleur, ou le trouble de son âme, lui en feraient un fardeau presque insupportable; le suicide est dans tous les cas un crime contre soi-même, quoique plus ou moins excusable en plusieurs circonstances, quand le malheur a égaré la raison. Au contraire, si nous ne pouvons accomplir un devoir envers les autres, et surtout envers notre pays, ou bien réaliser une idée de la raison qu'en sacrifiant notre vie, c'est alors un devoir de ne pas la ménager, quelque précieuse qu'elle nous soit, « nec propter vitam vivendi perdere causas. » C'est aussi un devoir de soigner et de fortifier sa santé, et d'éviter tout ce qui peut l'affaiblir ou la détruire, l'intempérance en toute espèce de plaisir, l'emportement des sens et la volupté, quelque puissants qu'en soient les attraits. C'est ce qu'exige déjà la simple prudence,

qui toutefois n'est de rien dans l'appréciation morale des actions.

§ 154.

Les devoirs envers les autres sont des devoirs d'amour ou de justice (§ 149); ces derniers se fondent principalement sur le respect de la dignité morale des autres hommes et de l'égalité qu'elle établit entre eux et nous. Les devoirs d'amour exigent que nous nous rendions utiles, dans la mesure de nos forces, au bien-être physique et moral de nos semblables, que nous leur facilitions leur propre perfectionnement par des leçons et des avis, et que nous les secondions de nos conseils et de nos actes dans leurs entreprises *moralement bonnes*. Comme le succès de nos efforts dépend de la connaissance des circonstances, il faut dans l'application aux cas particuliers apprécier les situations avec prudence; mais sur ce point la morale ne peut donner que des préceptes tout-à-fait généraux, par exemple de bien nous rendre compte de nos forces, afin de ne pas ruiner notre pouvoir d'être utiles dans la suite en entreprenant plus que nous ne

pouvons exécuter, ou de peur de nous mettre par des efforts excessifs dans la nécessité de refuser nos services à ceux qui ont le plus de droit à les réclamer : en effet, nos parents et ceux de notre sang sont ceux qui nous touchent de plus près, et qui ont sur nous les premiers droits; puis viennent nos concitoyens et notre patrie; enfin, les membres des autres sociétés politiques. Cependant nous ne pouvons refuser notre amour et notre estime à ceux qui par bonté de cœur oublient ces règles de la prudence. Mais d'une autre part il faut aussi apprécier la valeur morale des autres hommes; faire du bien à ceux qui n'emploient les bienfaits reçus qu'à satisfaire leur sensualité, ou à se soustraire au travail et à l'emploi honnête de leurs forces, non seulement ce n'est point un devoir, mais cela est même contre le devoir, parce que c'est diminuer notre pouvoir de nous rendre utiles à de plus dignes.

§ 155.

Dans la réalité les devoirs de justice ne sont pas aussi rigoureusement séparés des devoirs

d'amour qu'ils le paraissent lorsque nous considérons uniquement en eux-mêmes les concepts qu'il s'agit de diviser (dans la théorie). Ainsi le devoir exige de ceux qui ont reçu des bienfaits ou des services, qu'ils ne se montrent pas seulement reconnaissants dans leurs sentiments et dans leurs paroles, mais de plus qu'ils rendent le bien pour le bien. Or, la reconnaissance se fonde sur le respect que nous avons pour les autres comme êtres moraux et en raison de leur conduite morale. Par amour et par respect nous devons épargner, conserver et défendre la vie des autres. Par respect en particulier nous devons fermer les yeux sur leurs faiblesses et leurs fautes, pourvu qu'elles ne proviennent pas de mauvaise volonté, supporter leurs défauts avec douceur et chercher à y remédier, leur pardonner, lorsqu'ils ont failli envers nous par légèreté et précipitation, et ne point leur garder rancune; agir à leur égard dans nos prétentions, non pas selon le droit rigoureux, non pas selon ce que nous pourrions les contraindre à faire pardevant le magistrat, mais selon l'équité, en considérant leur situation et les circonstances. L'accomplissement de ces devoirs est de plus

inséparable de la philanthropie universelle, et ceux-là le sont particulièrement que l'on nomme vertus d'humanité. Mais témoigner à des hommes qui n'ont aucun mérite moral plus d'estime et d'amour que ne l'exigent les formes conventionnelles et les rapports de la vie sociale, c'est hypocrisie, ou indifférence au mérite moral des hommes; cacher aux autres le démérite et l'indignité morale d'un homme, ou même leur recommander quelqu'un qui n'en est pas digne, c'est violer nos devoirs à leur égard, et nous rendre coupables de tromperie; traiter les fautes et les délits qui dérivent non pas de légèreté, mais d'un mauvais cœur et d'un penchant à nuire, avec la même indulgence et les mêmes ménagements que les fautes échappées à l'inconsidération, prouve qu'on fait peu d'état de la moralité; aussi ceux-là prennent surtout la défense de cette fausse humanité, qui, ne se sentant point des intentions pures, veulent paraître meilleurs qu'ils ne sont. «Hanc veniam petimusque damusque vicissim.»

§ 156.

Mais nous n'avons pas seulement des devoirs à remplir envers nos semblables individuellement, nous en avons aussi envers la société tout entière dont nous faisons partie. D'une part, c'est déjà un devoir moral pour l'homme d'entrer dans la société civile, parce que seule elle réalise l'idée de l'union sous des lois communes qui a sa base dans la nature morale de l'homme; mais d'une autre part, il doit aussi éveiller et entretenir en soi la disposition civique qui lui fait subordonner ses fins particulières à celles de l'État et l'empêche de s'en proposer de contraires. C'est là le vrai patriotisme, qui, ayant à vaincre plusieurs obstacles dans les inclinations de notre nature sensible, nous est commandé comme un devoir, et qui, s'il n'est pas spontané, ne peut être produit par la contrainte extérieure. Nous devons donc respecter la propriété de l'État, et non seulement ne pas y attenter nous-mêmes, mais contribuer selon nos forces à la garantir de toute attaque étrangère. Nous devons de plus respecter les lois et les insti-

tutions de l'État, les honorer, et chercher à les conserver pour notre part, mais aussi en même temps à diminuer, autant qu'il est en nous, les imperfections qui y sont reconnues, et à les faire disparaître en répandant pacifiquement une instruction rationnelle. Autant le devoir nous prescrit cette conduite, autant il condamne ceux qui, par des intrigues secrètes, travaillent à détruire, non pas seulement des abus imaginaires, mais aussi des abus réels, ou même à renverser la constitution tout entière, parce que tout changement des institutions existantes, entrepris par des particuliers, et non par la généralité des citoyens agissant par l'entremise du gouvernement, doit toujours nécessairement léser les droits d'une partie des citoyens qui reposent sur les institutions existantes, et viole ainsi le devoir de la justice. Seulement il faut distinguer ici les partis et les factions : les premiers se forment lorsque plusieurs citoyens, animés d'un patriotisme également sincère, diffèrent d'opinion sur la manière dont la fin de l'État doit être atteinte ; ils ne manquent dans aucun État, mais ils se produisent particulièrement dans ceux où l'esprit public est le plus vif et le

plus général, et ils servent alors, soit à entretenir la vie intérieure de l'État, soit à faciliter, par l'opposition des opinions et par l'examen approfondi qui en est la conséquence, la découverte de la droite route. Au contraire, les factions sont des ligues *criminelles* entre ceux qui subordonnent le but de l'État aux fins particulières de leur égoïsme, aux intérêts de la classe de citoyens à laquelle ils appartiennent; elles tendent à corrompre et à ruiner l'État, si celui qui gouverne n'a pas assez de grandeur et de fermeté pour les contenir dans de justes bornes, pour rétablir l'équilibre qu'elles détruisent, ou pour les affaiblir en faisant naître et en propageant le véritable esprit civique.

§ 157.

D'autres devoirs sont à la fois devoirs de l'homme envers lui-même et envers les autres. Telle est la véracité fondée, d'une part, chez l'individu sur la conscience et le respect de sa propre dignité morale, qui fait qu'il dédaigne de paraître extérieurement ce qu'il n'est pas, et, d'une autre part, exigée par

les égards dus à la dignité morale des autres hommes; telles sont encore la fidélité et la probité dans l'accomplissement des obligations une fois contractées. La hauteur viole directement nos devoirs envers les autres, en nous faisant négliger les égards dus à la dignité morale de nos semblables; mais l'homme hautain ne prétendrait pas que les autres s'humiliassent devant lui, s'il ne se sentait lui-même prêt à s'abaisser devant eux, dès que les situations seront changées; elle dénote donc en même temps la bassesse des sentiments, c'est-à-dire le contraire de l'estime de soi-même.

JURISPRUDENCE ou DROIT NATUREL.

—

§ 158.

Le système des droits primitifs fondés sur la raison et la nature morale de l'homme (§ 149), par opposition aux droits positifs ou légaux, est ce qu'on nomme *jurisprudence philosophique*. Il faut en distinguer la *philosophie du droit*, qui prend pour base la partie générale des législations *existantes*, et la rattache de degré en degré à ses principes les plus élevés. On les a souvent confondues.

Remarque. Au lieu de jurisprudence philosophique on dit aussi *droit naturel*, c'est-à-dire droit fondé sur la nature morale de l'homme, comme on dit religion naturelle au lieu de religion de la raison, par opposition à la religion révélée et positive. Admettre l'état de nature pour expliquer ce droit naturel est une chose absolument vaine; car fût-il possible d'en donner la preuve historique, cette preuve ne serait pas encore une démonstration philosophique, fondée sur la raison. Mais si l'on n'emploie ce concept que par opposition à l'état social

ou civil, il n'exprime ni plus ni moins que ce qui est déjà impliqué dans le concept de la raison et de la nature morale de l'homme; il est donc absolument superflu, et donne même lieu à une confusion de concepts

§ 159.

L'homme tient de sa nature morale une dignité qui l'élève au-dessus de tous les êtres sensibles, et qui consiste en ce qu'il peut, par sa raison, donner un but à sa conduite, et le poursuivre indépendamment de toute contrainte exercée par les circonstances extérieures. Il a donc non seulement le devoir d'agir conformément à sa nature morale, mais il peut même exiger que tout autre homme respecte en lui cet attribut, et le traite en conséquence; c'est ce qu'on appelle un droit L'homme n'a donc qu'un seul droit primitif, le droit de *personnalité*, c'est-à-dire le droit de se poser ses fins à lui-même, et d'empêcher les autres de le considérer et de le traiter comme un simple moyen de parvenir à celles qu'ils poursuivent. De ce droit dérive celui de ne se déterminer, dans son existence extérieure et dans l'emploi de ses facultés physiques et

morales, que par sa raison et ses lumières, *liberté personnelle* et *extérieure*. De là suit encore le droit de conserver sa vie et de s'en procurer les moyens, d'acquérir une propriété et de la défendre contre toute attaque de la part des étrangers; de plus, le droit de cultiver les facultés de son esprit conformément à ses lumières et à sa volonté, et de les appliquer à tous les objets qui lui conviennent. La raison et la nature morale étant communes à tous les hommes sans distinction, il s'ensuit qu'ils sont tous parfaitement égaux dans leurs devoirs et dans leurs droits primitifs, bien que les situations qui varient donnent lieu à beaucoup de devoirs et de droits dérivés, qui ne sont pas communs à tous également.

Remarque. Ce qu'on nomme aujourd'hui égalité des citoyens devant la loi n'est autre chose que ce qu'on apelait autrefois une justice impartiale. Tout homme, sans doute, peut l'exiger; mais aucun tribunal ne conviendra qu'il ne la rend pas, et par là tout tribunal reconnaît ce droit.

§ 160.

La loi morale implique déjà en soi la condition d'une législation universellement appli-

cable à tous les êtres raisonnables, puisqu'elle veut que chacun agisse de sorte que son action et la maxime qui la régit puissent être imposées à tous par une loi (§ 145). La même condition doit donc s'appliquer à la détermination et à l'exercice des droits, et l'homme ne doit exercer ses droits qu'autant qu'ils sont autorisés par une législation générale, et qu'ils n'y sont pas contraires. Ainsi le droit d'user comme on veut de ses facultés corporelles et spirituelles n'a de valeur qu'à cette condition et avec cette réserve, savoir, que cet usage soit permis par une loi universelle qui garantisse les droits de tous, ou, pour prendre une expression négative, en tant que les droits des autres, garantis par cette loi générale, n'en souffrent point d'atteinte. Et cette restriction n'a pas lieu seulement lorsqu'il survient une contrainte extérieure (dans la société civile), mais antérieurement, en vertu de la législation primitive de la raison.

§ 161.

Tandis que la loi morale implique déjà en elle-même la condition de la conformité à une

législation universelle et qu'elle exige cette législation, elle impose en même temps à l'homme l'obligation de se placer dans une situation extérieure qui est déterminée par une législation universelle, obligatoire pour tous les membres de la société, ou de réaliser dans ses rapports extérieurs cette législation universelle exigée par la loi morale. (V. § 156.) En même temps l'homme peut exiger que personne en cela ne lui fasse obstacle, c'est-à-dire qu'il a le droit d'entrer dans une telle union réglée par des lois générales. Or, cette union d'êtres raisonnables sous des lois communes s'appelle l'*État*, dans le sens le plus général du mot. C'est donc pour l'homme un devoir et en même temps un droit d'entrer dans l'État ou dans la société civile.

Remarque 1. Depuis Rousseau on a cru trouver la base de l'État dans un contrat primitif. Mais un contrat ne peut jamais être la raison dernière d'une action ou d'une institution, puisqu'il n'a lui-même qu'une valeur conditionnelle, et il ne peut dériver que d'un droit antérieur fourni par la raison. Autrement, en effet, une association formée en vertu d'un contrat pour dépouiller les autres hommes serait aussi légitime. Une société civile n'est point conforme à la

raison par cela qu'elle est fondée en vertu d'un contrat, mais parce que la raison veut que les hommes se forment en société civile par un contrat conforme aux droits et aux devoirs de leur espèce. Cette exigence de la raison est donc le véritable premier principe de toute union politique.

Remarque 2. L'homme est déjà poussé par l'intérêt à former l'association politique, puisque ce n'est que par là qu'il acquiert la garantie de l'exercice de ses droits primitifs. Cet intérêt, si l'on considère ce qui advient, est la raison pour laquelle les hommes se sont formés en société civile, afin de s'assurer ainsi l'usage et la jouissance de leurs droits; mais aux yeux du philosophe cet intérêt n'est point la raison dernière, puisqu'il présuppose l'existence et la conscience de droits primitifs, antérieurs à toute union politique.

§ 162.

Le système des droits de l'homme vivant en société s'appelle *droit public philosophique*. Il est *général*, s'il ne comprend que les droits des citoyens fondés sur la raison, mais qui ne sont garantis que par l'État, et qui dérivent de l'idée générale de l'État; il est *appliqué*, s'il traite de ces droits relativement aux États existants. Au droit public philosophi-

que s'oppose le *droit public positif*, ou l'ensemble des droits garantis par l'État dans les diverses sociétés existantes. La question de savoir comment la réalisation de l'idée de l'État peut approcher de ce que l'État doit être forme le problème que se propose la *politique*. Nous ne traitons ici que le droit public général philosophique.

§ 163.

Les droits primitifs de l'homme mentionnés au § 159 ne cessent point par la fondation de l'État; au contraire, ce n'est qu'alors qu'ils reçoivent une base solide et une garantie; en effet, ce qui, avant la formation de l'État, pouvait et devait être seulement *conçu* comme exigible par une contrainte extérieure, maintenant s'accomplit par une contrainte extérieure *réelle;* les droits auparavant étaient seulement voulus comme conformes à la nature morale de l'homme, mais sans être exercés; ils deviennent maintenant des droits réels et véritables, qui gouvernent les rapports extérieurs de l'homme. Ainsi ce n'est que par l'établissement de la société politique que l'état de

droit se *réalise*. Mais en même temps les restrictions auxquelles déjà la loi morale elle-même soumettait les droits primitifs de l'homme deviennent, par la fondation de l'État, des limites réelles de sa libre activité; il ne peut exercer ces droits qu'autant qu'ils ne sont point opposés, non seulement aux droits primitifs des autres, mais à leurs droits dérivés reconnus par l'État, et aux fins essentielles de celui-ci qui n'ont pas été arbitrairement déterminées; il doit même sacrifier une partie de ses droits, si la sûreté et le salut de l'État l'exigent, donner une portion de sa propriété duement acquise pour repousser les attaques qui menacent celle de l'État, renoncer au droit de choisir librement, suivant son inclination et son jugement, ses occupations et sa manière de vivre, lorsque l'État a besoin de l'activité des citoyens pour se défendre, et, dans cette défense, abandonner le soin de sa vie. En outre, l'État ne peut ôter à l'homme sa liberté de penser, ni la limiter, puisque la pensée n'a point de juge parmi les hommes; mais il peut exiger que l'individu ne manifeste point ses pensées, dès qu'elles attaquent les droits, la réputation, l'activité des autres, ou la sûreté et le bien de

l'État. L'individu doit faire abandon de ces droits en totalité ou en partie, moins dans le but intéressé de s'assurer par ce sacrifice la jouissance de ses autres droits, que par un véritable esprit civique (§ 156), afin d'aider à l'accomplissement des fins de l'État.

§ 164.

Mais d'un autre côté aussi le devoir de l'État est de protéger les droits des individus et de la communauté, et non pas seulement de certaines classes particulières de citoyens, c'est-à-dire de respecter la liberté personnelle et extérieure et le droit de propriété de manière à concilier la liberté de tous, de garantir l'égalité de tous devant la loi par une administration impartiale de la justice, et de fournir à tous les occasions les plus favorables de développer leurs facultés spirituelles.

Remarque. Les différentes formes politiques ou constitutions sont des essais tentés pour garantir, autant que possible, les droits des citoyens, en déterminant exactement l'action des différents pouvoirs de l'État. La question de savoir quelle est la meilleure est étrangère au droit public général, et

appartient à la politique (§ 162). C'est à celle-ci de décider quelle est la forme politique la plus convenable à chaque nation; le choix en effet dépend surtout de la situation du pays, du caractère des habitants, du genre de leurs occupations, qui dans certains pays sont très variées et très multiples, et dans d'autres très simples : il serait absurde de vouloir donner à un pays aussi étendu et aussi peuplé que la France, dont les habitants s'occupent de travaux si divers et où il en résulte une telle variété de conditions, la constitution d'un petit canton forestier de la Suisse, et pourtant le but de ces deux États est le même, savoir, d'assurer les droits naturels de tous. (Ceci est plus complétement développé dans mon *Essai sur les caractères nationaux*, Leipsic, 1802, section 2, p. 36 et suiv.) De même le temps amène dans les circonstances des changements qui rendent nécessaire celui de la forme politique; c'est ainsi que les constitutions du moyen âge ne conviennent plus aux États de nos jours. Cependant l'expérience de tous les siècles a fait naître l'opinion presque générale que là où il y a des occupations très variées, et par conséquent plusieurs classes et conditions différentes entre elles d'inclinations et d'intérêts, l'État a besoin d'un point d'unité, qui retienne *toutes* les classes sous le joug de la loi, protége les droits de *tous*, et empêche qu'*un* ordre, *une* classe de citoyens ne

s'élève au-dessus des autres, ne restreigne leurs droits et n'augmente les siens propres; et c'est dans ce maintien de l'équilibre des droits de tous que consiste précisément le véritable principe monarchique. De même il est reconnu que l'appel fait par le chef de l'État aux lumières et aux conseils des membres des différentes classes et des différents ordres de la nation est la meilleure manière de prévenir des mesures partiales, opposées à cet équilibre des droits, et aussi de parvenir à connaître les besoins de tous par la manifestation des opinions diverses et le libre échange des idées (ne fût-ce qu'en vertu de la règle juridique : *audiatur et altera pars*), et de trouver les moyens les plus propres à accomplir la fin de l'État (comp. Jacobs *Mélanges*, tome 1^er^, p. 183 et suiv.). Mais d'autres causes encore rendent cette institution salutaire. Le but de l'union politique ne peut être que de s'assurer la jouissance des droits primitifs fondés sur la raison. Il n'y a qu'une âme basse qui puisse se contenter à cet égard d'une assurance viagère; tout homme dont le jugement est sain et le cœur bien placé doit souhaiter que l'exercice de ces droits soit assuré et garanti à ses descendants, à ses concitoyens, à son pays. Or, cette garantie ne peut jamais se trouver dans le caractère personnel, le sens droit, l'équité de celui ou de ceux qui gouvernent, ni en général dans tout ce qui est passager, mais seulement dans

de fortes institutions, et dans les lois fondamentales de l'État. Cependant la lettre des lois n'offre point par elle-même une garantie suffisante ; il faut en outre que les plus sages et les plus habiles, les plus intéressés à la prospérité publique, se réunissent de temps en temps pour examiner si les lois ont été observées tout entières, et pour empêcher qu'une négligence insouciante, l'intrigue, la ruse et même la violence ne minent peu à peu les fondements de l'État. Cette institution a d'ailleurs dans l'*histoire* des bases complétement suffisantes : dans tous les États fondés par les nations germaniques, il était légalement établi que le souverain consultât les premiers de la nation pris dans tous les ordres. Cette forme de gouvernement se développa d'abord *partiellement* en Angleterre ; mais c'est seulement de nos jours qu'elle paraît acquérir une organisation harmonique. Dans les États du continent, plus exposés aux influences étrangères, elle succomba peu à peu et fut détruite par différentes causes, jusqu'à ce que, dans les derniers temps, la vieille et primitive institution reparut en dépit des obstacles. Cependant il est vrai qu'une constitution excellente est souvent paralysée par un gouvernement faible et vicieux, et qu'une constitution très imparfaite est soutenue par un gouvernement sage et fort; ce qui n'empêche pas qu'il est aussi absurde de dire que la constitution est

chose indifférente, quand l'État est bien gouverné *, que de prétendre qu'il suffit pour se bien porter de suivre un sage régime sans qu'il soit besoin d'être naturellement bien constitué.

§ 165.

Outre le droit de propriété, il faut compter surtout parmi ceux qui découlent de la liberté personnelle et extérieure de l'homme le droit de conclure des contrats. Les contrats sont des actes par lesquels deux ou plusieurs personnes s'imposent réciproquement l'une envers l'autre certaines obligations et certains offices, soit pour un temps déterminé, soit à toujours. Ils ne peuvent se rapporter qu'à des services qui soient conformes à la nature morale de l'homme et qui ne contrarient point le but de l'État; autrement ils sont sans valeur, dans le premier cas aux yeux de la morale, et de plus, dans le second, aux yeux de la loi. Si leur objet est licite aux yeux de l'une ou de toutes les deux, l'homme est tenu de les observer par le devoir de véracité (§ 157); il peut exiger de

* C'est le mot connu de Pope :

For forms of government let fools contest :
Whate'er is best administer'd, is best.

celui avec qui il s'est lié une égale bonne foi dans l'accomplissement du contrat, et, s'il le faut, l'y contraindre par l'intervention de l'État. L'État maintient donc la valeur des contrats, et exerce contre ceux qui les violent un droit de contrainte.

§ 166.

Le contrat le plus important, aussi bien pour la morale que pour l'État, c'est le *mariage*, ou ce contrat par lequel deux personnes de sexe différent s'unissent pour perpétuer l'espèce, s'obligeant exclusivement l'une envers l'autre. Cette union a déjà une première base dans l'appétit naturel du sexe; mais l'homme doit limiter et refréner cet appétit, comme toutes les inclinations de sa nature sensible, en l'assujettissant à la loi morale. L'abandon de soi-même aux autres dans le seul but du plaisir répugne à la dignité morale de l'homme, et de même la polygamie, où la femme n'est considérée et traitée que comme moyen de satisfaire l'appétit, est contraire à la nature morale de l'espèce humaine; la monogamie est le seul mariage équitable. Les deux

parties s'obligent à s'abstenir de toute autre jouissance charnelle, non seulement la femme, mais aussi l'homme qui s'avilit tout autant qu'elle lorsqu'il se rapproche de l'animal par un plaisir pris hors du mariage; toutefois la violation de la foi conjugale est plus révoltante chez la femme dont la nature exige plus de modestie. Même dans le contrat du mariage ni l'une ni l'autre des deux parties ne sacrifie ses droits naturels; mais à cet égard il y a égalité entre elles, bien qu'une sphère différente d'activité leur soit assignée à chacune par la nature et le caractère de son sexe et par la direction de son esprit. L'État veille aussi au maintien de ce contrat; mais comme il s'agit ici non pas seulement de l'observation du rapport extérieur juridique, mais encore et surtout de la pureté des *sentiments*, c'est avec raison que le mariage a été soumis immédiatement à la juridiction ecclésiastique, à laquelle l'autorité séculière ou l'État ne fait que prêter son bras pour punir ceux qui violent ou rompent le contrat *. Cette surveillance de la juridiction

* Ici et dans ce qui suit, l'esprit de l'auteur paraît préoccupé des institutions de son pays plutôt qu'il ne s'appuie sur une théorie philosophique absolue.

(N. DU TR.)

ecclésiastique assure suffisamment le rapport du mariage à l'État, sans qu'il soit besoin d'un acte civil particulier; considérer et traiter le mariage comme un acte purement civil, c'est le rabaisser. Mais suivant la morale comme suivant la loi, le mariage peut être dissous par l'accord des deux parties : suivant la morale particulièrement, lorsque le sentiment conjugal a disparu et ne peut être rappelé par les motifs religieux et moraux, et suivant l'une et l'autre quand le contrat est violé ou rompu.

§ 167.

Le mariage a pour conséquence le rapport des parents et des enfants. Les enfants aussi doivent être considérés par les parents comme des êtres doués de facultés intellectuelles et morales, et jamais comme de purs instruments dont ils puissent abuser pour accomplir leurs fins. Les parents ont donc envers leurs enfants des devoirs auxquels non seulement leur conscience les oblige, mais auxquels la loi peut les contraindre; il ne suffit pas qu'ils prennent soin de la vie, de la santé et de l'entretien de leurs enfants; ils doivent de plus faire en sorte

que leur esprit reçoive par les moyens les plus convenables l'éducation que réclament et permettent ses dispositions, pour en faire des hommes complets d'esprit et de cœur, et non pas seulement des hommes *utiles* et propres à remplir certaines fins. Les enfants de leur côté ont pour devoir de se soumettre et d'obéir, non pas comme des instruments sans volonté, mais par respect et reconnaissance.

Remarque 1. Les familles sont à la vérité les parties constitutives de l'État, et le fidèle accomplissement des devoirs imposés par les liens de famille est particulièrement favorable aux fins de la société civile; mais plusieurs familles qui habitent en paix les unes près des autres ne composent pas encore un État, et par conséquent on a eu tort de dire que la famille est la base de l'État.

Remarque 2. Les autres espèces de contrats ne sont que des applications de ces maximes générales aux circonstances accidentelles ou permanentes, et elles rentrent par conséquent dans le droit public appliqué (§ 162) ou dans la philosophie du droit (§ 158). Il en est de même des différentes manières de posséder, ou d'acquérir la possession et la propriété, par exemple la prescription. Sans doute, loin d'être en aucune manière contraires à la raison,

elles reposent sur des principes suffisants; mais elles ne découlent pas immédiatement du droit de la raison.

§ 168.

L'État et l'Église ne sont pas proprement opposés l'un à l'autre par leur essence; car tous deux tendent au perfectionnement moral de l'homme, l'Église dans une vue purement morale, considérant les devoirs de l'homme comme des commandements de Dieu, l'État en surveillant les devoirs dont la vie sociale est la condition. Ils s'occupent donc du devoir sous deux aspects différents. En outre, il n'y a jamais eu hostilité naturelle entre l'État et l'Église; il y a eu seulement lutte personnelle entre les chefs de l'un et de l'autre, et de plus par des inclinations et des passions fort terrestres, bien que l'intérêt de l'Église en fût le prétexte. L'Église et l'État sont donc par leur vraie nature non pas subordonnés mais coordonnés l'un à l'autre. Mais comme l'Église pour soigner ses intérêts et remplir ses devoirs a besoin d'être administrée et gouvernée par certaines personnes, et que, sans forcer les con-

sciences, ce qui en général ne peut réussir à aucun homme, elle exerce toutefois une contrainte dans ses rapports extérieurs, l'Église *visible* a besoin de l'État pour accomplir ses fins et pour se défendre, et par conséquent elle se trouve dans un rapport de subordination à l'égard de l'État, bien qu'il n'en soit pas de même de l'Église *invisible*. Si quelqu'un cherche à renverser publiquement les vérités fondamentales et les principes essentiels de la morale et de la religion, l'Église, secondée par l'État, peut lui demander compte et l'arrêter dans ses intentions criminelles; mais quant aux différences des opinions religieuses et des usages extérieurs, qui distinguent les diverses communions, tandis qu'elles reconnaissent toutes les principes suprêmes de la religion et de la morale, elle n'a pas le droit de les empêcher par la force; les différentes sectes religieuses ont des droits parfaitement égaux et peuvent réclamer également l'appui de l'État, de sorte que le mot même de *tolérance* a quelque chose de blessant, parce qu'il implique une bonté qui concède plus que les voies de droit ne l'obligent d'accorder. Le souverain d'un État

doit nécessairement, il est vrai, appartenir à une communion religieuse; mais il est absurde d'établir une religion d'État ou religion dominante.

§ 169.

Plusieurs États voisins parfaitement indépendants l'un de l'autre ont entre eux des droits corrélatifs, dont les principes les plus élevés, dérivés de la nature morale, composent le *droit des gens philosophique*. Chaque État doit donc respecter l'indépendance et la souveraineté (pour ainsi dire la personnalité morale) de tous les autres, ne point les troubler dans la manière dont ils exploitent leur territoire, dans la direction qu'ils donnent à l'activité de leurs sujets, dans le mode suivant lequel ils règlent leurs rapports intérieurs (constitutions), et s'abstenir d'exercer sur ces objets aucune influence, à moins que les mesures prises par un État ne menacent son voisin d'un péril réel et non imaginaire. Déjà l'accueil favorable fait à ceux qui dans les révolutions politiques se révoltent contre les nouvelles institutions (non

pas à ceux qui abandonnent leur patrie sans intention hostile pour ne point se soumettre à de nouveaux règlements, comme les *réfugiés* français) est une atteinte portée à l'indépendance de l'État qu'ils ont quitté, et par conséquent il est contraire au droit. Les querelles qui s'élèvent doivent se terminer par accommodement amiable et non par la force; car l'indépendance des États excluant tout droit de contrainte de la part de l'un contre l'autre, la guerre est toujours contraire au droit, excepté lorsqu'on la fait pour défendre les possessions nationales ou l'indépendance : et bien que la guerre produise quelquefois un ordre de choses conforme au droit, il n'est pas tel parce qu'il a été conquis par la force des armes, mais parce qu'il est légitime en soi d'après les principes de la raison. Aussi la conquête ne fonde jamais un droit, et le droit de conquête est une chimère de même que le droit du plus fort, bien qu'elle établisse souvent un ordre de choses factice qui est reconnu par tous les États tant que dure la prépondérance de la nation conquérante; mais dès qu'elle est détruite, on voit bien que ce n'était qu'une ab-

négation momentanée de soi-même. De même une nation ne perd jamais par la conquête étrangère le droit de profiter d'un changement de circonstances pour chasser ses vainqueurs, et nul n'a jamais traité de rebelles les descendants des Visigoths qui, après une lutte de sept cents ans, arrachèrent aux Maures la patrie de leurs pères.

FIN.

TABLES CHRONOLOGIQUES

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIERE PÉRIODE.

Spéculations fragmentaires sur le monde extérieur, l'origine et le principe de l'univers.

	PHILOS. IONIENNE (fondée sur des principes empiriques).	PHILOS. ITALO-SICILIENNE.	
Av. J.-C.			
vers 600	Thalès de Milet.		
vers 570	Anaximandre de Milet		
vers 560	Phérécyde de Scyros. (Métempsycose.)		
vers 540	Anaximène de Milet.	Pythagore à Crotone. Son but est le perfectionnement intellectuel, religieux, *moral* et *politique*; il fonde les sciences mathématiques.	
			Ph. éléatique
			Xénophane de Colophon. L'expérience n'est qu'une apparence; l'essence de l'univers ne peut être connue que par les concepts de l'esprit. Panthéisme.
vers 504	Péraclite d'Éphèse.		
vers 500			
vers 460			Parménide d'Élée.
vers 450			Zénon d'Élée. (Dialectique.)
vers 440			Mélissus de Samos

PREMIÈRE PÉRIODE.

Spéculations fragmentaires sur le monde extérieur, l'origine et le principe de l'univers.

Athènes devient le *siége de la philosophie.*

Anaxagore de Clazomènes.
Doctrine de l'Intelligence cause du monde, νοῦς.
(Diogène d'Apollonie.
Archélaüs.)

Sophistes.
Gorgias de Léontium.
Protagoras d'Abdère.
Hippias d'Élis.
Prodicus de Céos.

Empédocle d'Agrigente, physicien, thaumaturge.

Leucippe.
Atomisme; il n'y a que des substances corporelles.
Démocrite d'Abdère.

DEUXIÈME PÉRIODE.

Formation graduelle de l'ensemble de la philosophie.

Av. J.-C.	PHILOSOPHIE ATHÉNIENNE.	
469-399	Socrate d'Athènes borne la philosophie proprement dite à la morale, et à la connaissance de l'homme, rejetant par une préoccupation exclusive toutes les spéculations sur l'essence des choses. L'utilité pratique des connaissances en mesurait pour lui la valeur. Xénophon, Eschine, Cébès se bornent à le suivre.	
	Antisthène. La vertu est le souverain bien. Elle est indépendante des besoins extérieurs. Cynosarge. Cyniques.	Aristippe de Cyrène. Le plaisir est le souverain bien. Cyrénaïques.
vers 370	Diogène de Sinope, 413—323.	
vers 340		
	Cratès de Thèbes.	Théodore, ἄθεος.
vers 320	Hipparchia.	
		Bion de Borysthène.
		Hégésias, ὁ πεισιθάνατος.
	Zénon de Citium, 361 — 264. Stoïciens.	Épicure, 337 — 270.
vers 300		
vers 280		
	Cléanthe.	
vers. 240	Chrysippe, stoïcien et particulièrement dialecticien.	
vers 145	Panétius.	
Ap. J.-C.		Lucrèce, 95 — 52.
vers 55	Sénèque sous Claude et Nér.	
	Annæus Cornutus à Rome, sous Néron.	
	Musonius sous Nér. et Vespas.	
vers 100	Épictète.	
vers 160	L'empereur Marc-Aurèle.	
vers 200		

DEUXIÈME PÉRIODE.

Formation graduelle de l'ensemble de la philosophie.

PLATON, 430 — 347. Il embrasse toutes les parties de la philos. La raison est le principe de la connaissance des choses. Les *idées*. Il prépare la philosophie systématique.

SPEUSIPPE, m. 339.

ACADÉMIE.

XÉNOCRATE.

Crantor.

ARCÉSILAS, 321 — 244. Nouvelle Académie. Sceptiques.

CARNÉADE.

Clitomaque.

Philon.

Antiochus.

ARISTOTE, 335 -322. Il fonde la philosophie systém. Il est plutôt ordonnateur qu'inventeur. *Péripatéticiens.*

THÉOPHRASTE.

Ariston de Céos

EUCLIDE de Mégare, dialecticien. Ἐριστικοί.

Archytas, pythagoricien.

Philolaüs, pythagoricien, astronome.

PYRRHON d'Élis, sceptique, 384 — 314.

Timon de Phlionte, Pyrrhonien.

CICÉRON, 108 — 44, répand la philosophie grecque parmi les Romains.

AMMONIUS SACCAS.

Néoplatonisme (mysticisme). Philosophie alexandrine, fondée surtout par Plotin, 205 — 270.

(Porphyre, 233-304. Iamblique, m. 333. Proclus, 412—485.)

TROISIÈME PÉRIODE.

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

depuis Charlemagne. Application de la dialectique à la défense du système théologique établi; la philosophie au service de la théologie. Son siége principal fut l'Université de Paris surtout depuis Abélard.

Vers 851 Jean Scot Érigène, Anglais, à Paris sous Charles-le-Chauve, 843 — 877.

1044 Bérenger de Tours, mort en 1088.

1050 Lanfranc de Pavie, né en 1005, archevêque de Cantorbéry en 1070, mort en 1089.

1093 Anselme d'Aoste, né en 1034, archevêque de Cantorbéry en 1093, mort en 1109 (démonstration ontologique de l'existence de Dieu).

Jean Roscellin, chanoine de Compiègne. Nominalisme.

1113 Pierre Abélard, né en 1074 près de Nantes, abbé de Clugny, mort en 1143.

1150 Pierre Lombard de Novare, mort en 1164. *Liber sententiarum.*

1230 Alexandre de Hales, de Colchester, mort en 1245; il est le premier qui se serve des Arabes.

1240 Albert de Bollstædt, *Albertus Magnus*, né à Laningen en 1193 ou en 1205, mort en 1280; accrédite l'étude de la philosophie d'Aristote.

Vers 1248 Thomas d'Aquin, 1224 — 1274; le plus grand théologien et le plus grand philosophe de son temps. *Summa theologiæ.*

1260 Roger Bacon, 1214 — 1292; tente de réformer la philosophie par les mathématiques et la physique.

1290 Raimond Lulle, né en 1234 à Majorque, mort en 1315. *Ars magna Lulli.*

1300 Jean Duns Scot, *Doctor subtilis*, mort en 1308.

1328 Guillaume d'Occam, dans le comté de Surrey, mort en 1347. Nominaliste. Dieu n'est que l'objet de la foi.

QUATRIÈME PÉRIODE.

Renaissance de la littérature classique, et en même temps de la philosophie grecque à partir du XV^e^ siècle; ensuite systèmes originaux.

ALLEMAGNE.	ANGLETERRE.
Nicolaus Cusanus, 1401 — 1461. Néoplatonisme combiné avec les mathématiques.	
Jean Reuchlin de Pforzheim, 1454 — 1522. Platonicien. *De verbo mirifico.*	
	François Bacon, Lord Verulam, 1561 — 1626. Réformateur de la philosophie, qu'il fonde sur l'expérience par le moyen de l'induction. Encyclop. *de Augmentis scientiarum.*
	Th. Hobbes, 1588—1679. Théorie de l'Etat. *Léviathan.*
Sam. de Puffendorf, 1632-1694. Fondateur du droit naturel.	Jean Locke, 1632—1704. Empirisme.
Godefroi Guillaume Leibnitz, né à Leipsick, 1646-1716. Rationalisme. Monadologie. Théodicée.	
Chr. Thomasius, 1655—1728. Le bonheur ou la paix de l'âme est le but suprême de l'homme.	Shaftesbury (Antoine Ashley Cooper, comte de), 1670—1713.
Chr. Wolf, né à Breslau en 1679, mort en 1754. Il ordonne la philosophie surtout selon les vues de Leibnitz.	George Berkeley, 1684—1753, établit un syst. d'idéalisme en opposition au sceptic. et à l'athéisme nés de l'empirisme de Locke.
	François Hutcheson, 1694-1747, fonda la morale sur le sentiment moral.
Chr. Aug. Crusius, 1712—1776.	David Hume, 1711—1776. Scepticisme dérivé du syst. de Locke.
	Adam Smith, 1723—1790. Sympathie, principe de la morale.

QUATRIÈME PÉRIODE.

Renaissance de la littérature classique, et en même temps de la philosophie grecque à partir du XV^e siècle; ensuite systèmes originaux.

FRANCE.	ITALIE ET AUTRES PAYS.
	Marsile Ficin de Florence, 1433-1499. Néoplatonicien. Jean Pic de la Mirandole, 1463—1494. Néoplatonicien.
Michel MONTAIGNE, 1533-1592. Tendance à la méthode sceptique. Pierre Charron, 1541 — 1603.	
	Juste Lipse, né à Bruxelles en 1547, mort en 1606, essaie de relever la philosophie stoïcienne.
Pierre Gassendi, 1592 — 1665. Défenseur du système d'Épicure. René DESCARTES, 1596 — 1650. Tentative pour donner à la philosophie l'évidence scientifique.	Hugues GROTIUS de Delft, 1585-1645. Fonde le système du droit des gens.
Nicolas MALEBRANCHE, 1638 — 1715. Occasionalisme. Pierre Bayle, 1648—1706. Scepticisme historique.	Baruch SPINOZA, juif portugais d'Amsterdam, 1632 — 1677. Panthéisme formel.
Étienne Bonnot de CONDILLAC, 1715—1781. Modèle de la philosophie française, il suit les traces de Locke.	

Imm. KANT, 1724—1804. Philosophie critique.
Moïse Mendelsohn, 1729—1786.
Chr. Garve, mort en 1798.
Ernest Platner.
Eberhard, mort en 1804.
FICHTE.

Adam Ferguson, né en 1724.
Thom. REID, mort en 1796. Philosophie du sens commun (*common sense*).

Adrien Helvétius, 1715—1771, réduit la morale à la prudence de l'intérêt.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES

MATIÈRES.

A.

Absolu (l'), § 2, 4, 124.
Abstraction (faire), § 17, Rem.
Abstraire, § 17, Rem.
Accident, § 123.
Ame, § 126; simplicité de l'ame, § 127.
Amitié, § 52, Rem.
Amour, § 52, Rem.
Amour de soi, § 57.
Analogie (raisonnements par), § 23, 102, Rem.
Analytique (méthode), § 115.
Analytiques (jugements), § 83, 4°, Rem. 4.
Apathie, § 51.
Appétit, § 54.
A priori (concepts), § 21, 117.
Arguments captieux, § 105, 3°; en faveur de la liberté, de l'immortalité, de Dieu, § 125; *ex concessis*, *ad hominem*, *ad veritatem*, § 116, 4°.
Aspiration, § 54.
Association des idées, § 31.
Attention, § 27.
Avarice, § 57.

B.

Beau, § 35, Rem.
Bonté de cœur, § 63, 1°.

C.

Caractère, § 64; des âges, § 67; des sexes, § 68; des nations, § 69.
Caractères distinctifs, § 18, 72;
Causalité, § 25, 119, 121.
Cercle dans la définition, § 76; dans la démonstration, § 107.
Collision des devoirs, § 151
Compréhension d'un concept, § 73.
Concepts, § 17, 71 et suiv. composés et simples, § 18

clairs, distincts, confus, § 18; supérieurs, § 20, 73; *a priori*, § 21; connexes, § 71; abstraits, § 71; donnés et créés, § 72; réciproques, § 71.
Concepts de genres, § 20, 73, 78.
Concepts d'espèces, § 73; subordonnés et coordonnés, § 73.
Conclusions de l'entendement, § 84 et suiv.; de la raison, § 84, 89.
Connaissance médiate, § 17.
Connaissances de la raison, § 1.
Connaissances empiriques, § 1.
Connaître (faculté de), § 9; inférieure, § 11; supérieure, § 11, 16 et suiv.
Conquête (droit de), § 169.
Conscience de soi, § 13.
Conscience morale, § 62.
Constitutions, § 164, Rem.
Construction des concepts, § 1.
Contingent, § 22.
Contraposition, § 88.
Contraste, § 27.
Contrat primitif, § 161.
Contrats, § 165.
Conversion des jugements, § 87.
Cosmologie rationnelle, § 6, 126, 130 et suiv.
Cosmologique (argument), § 133, Rem.
Criticisme, § 117, Rem. 2.
Crocodile (argument appelé), § 106.
Croyance, § 112.
Cupidité, § 57.

D.

Démonstration, § 103; apagogique, § 116, 4°.
Description, § 77, Rem.
Définitions, § 75 et suiv.
Désir, § 9, 53; désir supérieur, § 63.
Déterminer un concept, § 71.
Devoir, § 147.
Devoirs de conscience, § 7, 149; de droit, § 7, 149; exigibles, § 149; intérieurs et extérieurs, § 7; d'amour et de justice, § 149: envers Dieu, § 148; envers soi-même et envers les autres, § 152.
Diallèle, § 107.
Dichotomie, § 80.
Dieu (idée de), § 132 et suiv.
Dilemmes, § 100; *antistropha*, § 106.
Discursive (pensée), § 135.
Discuter, § 116.
Distrait, § 27.
Division logique, § 78 et suiv.; réelle, § 80; (membres de la), § 78; (principe de la), § 78.
Divisions collatérales, § 78.
Dogmatisme, § 117, Rem. 2.
Droit, § 149; naturel, § 7, 158, Rem.; public, 162; droit des gens philosophiques, § 169.

E.

Éclaircissement, § 77, Rem.
Église (rapport de l') avec l'État, § 168.
Émotion, § 51.
Empirisme, § 117, Rem. 1.
Enseignement, § 115.
Entendement, § 9, 16.
Enthousiasme, § 52.
Enthymemata, § 101.

Epicheremata, § 102, 1°.
Erreur, § 111.
Espace, § 119 et suiv.
Espèces, § 73, 78.
Esprit, § 43.
Esthétique, § 7, Rem.
État (l'), § 161, son rapport avec l'Église, § 168.
Éthique, § 7.
Exaltation, § 52.
Explication, § 77, Rem.
Exposition, § 77, Rem.
Extension des concepts, § 73.

F.

Factions, § 156.
Familles, § 167, Rem. 1.
Fantaisie, § 35.
Félicité morale, § 146 et suiv.
Figures (quatre) des syllogismes, § 93 et suiv.
Flegme, § 51.
Force, § 121.
Forme des jugements, § 82.
Formes de l'intuition, § 120.
Formes politiques, § 164, Rem.

G.

Génie, § 45.
Goût, § 39 et suiv.

H.

Hauteur, § 61 ; § 157.
Honneur, § 60 ; (sentiment de l'), § 50, 60 ; (passion de l'), § 60 ; (ambition de l'), § 60.
Humanité, § 155.
Hypothèses, § 114.

I.

Idéal, § 26.
Idéalisation, § 35.
Idéalisme, § 118, Rem.
Idée, § 26, 124.
Idiosyncrasie, § 12, Rem.
Imagination, § 28 et suiv. ; reproductive, § 30, 31 ; productive, § 30, 35.
Inclination, § 54.
Induction (raisonnements par), § 23, 102, Rem.
Inspiration, § 52.
Instinct, § 54.
Intuition, § 14.
Intuitive (pensée), § 135.

J.

Jugement, ou faculté de juger, § 16, 24.
Jugements, § 22, 82 et suiv. ; contradictoires et contraires, § 86 ; provisoires, § 112 ; (matière des), § 82, 84 ; (modalité des), § 83, 4° ; (relation des), § 83, 3°.
Jurisprudence philosophique, § 7, 158.

L.

Lacune dans le raisonnement, § 105, 3°.
Léger et inconstant, § 27.
Liberté de la pensée, § 163.
Liberté (amour de la), § 58.
Liberté métaphysique, § 121 ; morale, § 128 ; personnelle, extérieure, § 159.
Liberté (empire de la nature et de la), § 133.
Logique, § 5, 70.
Loi, § 121 ; morale, § 25, 141.

M.

Majeure. § 89.
Mariage, § 166.
Mathématiques, § 1.
Matière des jugements, § 62, 84.
Mémoire, § 32 et suiv.
Métaphysique, § 6, 117.
Méthode, § 115; synthétique, § 115.
Mineure, § 89.
Mnémonique, § 34.
Modalité des jugements, § 83, 4°.
Modus ponens, tollens, § 97, 98.
Mœurs (empire des), § 146.
Moral (argument), § 133, Rem.
Morale, § 7.
Moyen terme, § 91.
Mysticisme, § 112, 139.

N.

Nature (empire de la) et de la liberté, § 133.
Nécessaire, § 122.
Νοούμενα, § 123.
Nota notæ est nota rei ipsius, § 74, 85, 1°.

O.

Ontologie, § 6, 119 et suiv.
Ontologique (argument), § 133, Rem.
Opinion, § 112.
Opposition par contradiction, par contrariété, § 71, 85, 2°.
Organique (sensation), § 12.
Orgueil, § 61.

P.

Panthéisme, § 132.
Paralogisme, § 103.
Partis, § 156.
Passions, § 56.
Patriotisme, § 156.
Pédagogique, § 7, Rem.
Penchant, § 54.
Pensée intuitive, § 135; discursive, § 135.
Perception, § 14.
Perfection morale, § 146 et suivant.
Personnalité (droit de), § 159.
Petitio principii, § 107, 6°.
Φαινόμενα, § 123.
Philosophie (définition de la), § 1-3; théorétique, § 4-6; pratique, 4, 7, 140; de la religion, § 6, 138; du droit, § 158.
Physico-théologique (argument), § 133, Rem.
Piétisme, § 112.
Politique, § 162.
Possible, § 122.
Prémisses, § 89; (la plus faible des), § 92.
Préjugés, § 111.
Prescription, § 167, Rem.
Principe de l'égalité absolue, de convenance, de contradiction, etc., § 71; de l'exclusion du troisième, § 71, 86; de la raison suffisante, § 71, Rem., 109.
Principe moral, § 7, 140, 143 et suiv.
Principes, § 26.
Profondeur, § 42.
Propension, § 54.
Propositions, § 22.
Prouver (trop), § 106.
Providence, § 136.
Psychologie empirique, § 5, 8;

rationnelle, § 6, 8, 126 et suivants.

Q.

Qualité des jugements, § 83, 2°.
Quantité des jugements, § 83, 1°.

R.

Raison, § 9, 16, 25.
Rappel, § 32.
Rationalisme, § 117, Rem.
Réalisme, § 118, Rem.
Réceptivité, § 11.
Réel, § 122.
Réfléchir, § 71.
Règles, § 22.
Relation des jugements, § 83, 3°.
Religion, § 137; naturelle, § 138; (philosophie de la), § 6, 138.
Représentation, § 14; obscure, § 19.
Rigorisme, § 63, 2°.

S.

Sagacité, § 42.
Sainteté de la volonté, § 63, 3°; § 135.
Savoir, § 112.
Scepticisme, § 117, Rem. 2.
Science, § 112.
Sens, § 12; sens intime, § 13 et suiv.
Sensation, § 14; organique, § 12; vitale, § 12.
Sensibilité, § 9 et suiv.
Sentiment, § 9, 46 et suiv.; moral, § 50; religieux, § 139.
Sentiments considérés comme moyens de connaissance, § 38, Rem.; proprement dits, § 46 et suiv.; mixtes, § 48; esthétiques, intellectuels, § 50.
Sophismata, § 103; *sophisma figuræ dictionis*, § 104, 1°; *a dicto secundum aliquid ad dictum simpliciter*, § 104, 2°; *ignorationis elenchi*, § 105, 3°.
Sophismes, § 103.
Sorite, § 102, 2°; sorite des anciens, § 104, 2°.
Souhait, souhait pieux, § 54.
Sphère d'un concept, § 73.
Spirituel, § 43.
Stoïcisme, § 63.
Subalternation, § 85, 1°.
Sublime, § 35, Rem.
Substance, § 123.
Subsumere, § 24.
Subtilités, § 42.
Syllogismes catégoriques, § 91; quatre figures des syllogismes, § 93 et suiv.; syllogismes conjonctifs, § 93, Rem.; hypothétiques, § 96; disjonctifs, § 98; abrégés, tronqués, § 101.
Sympathie, § 62.
Synthétiques (jugements), § 83, 4°, Rem.
Système, § 112.

T.

Talent, § 44.
Téléologie, § 136.
Tempéraments, § 65.
Temps, § 119.
Tendance, § 54.

Terme (moyen), § 91.
Tête (bonne), § 44.
Théodicée, § 136.
Théologie rationnelle, naturelle, § 6, 126, 133 et suiv.
Tolérance, § 168.
Topique, § 34.
Trop prouver, § 106.
Volonté (sainteté de la), § 63, 3°; § 135.
Vraisemblance, § 113.

V.

Vanité, § 60.
Vérité, § 109.
Vertu, § 63, 3°.
Vivacité d'esprit, § 41.
Vœu, § 54.

FIN DE LA TABLE.

MANUEL

DE

PHILOSOPHIE

PAR

Auguste Henri Matthiæ,

PROFESSEUR DE L'ACADÉMIE

SUR LA TROISIÈME ÉDITION

PAR

M. H. PORET,

Professeur suppléant à la Faculté des lettres, et professeur de philosophie au collége Rollin.

PARIS,

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR, 14, rue des Grès, près la Sorbonne.

LADRANGE, LIBRAIRE-ÉDITEUR, 19, quai des Augustins.

1837.

PARIS. — IMPRIMERIE DE SOUBRON ET MESSIDET, RUE JACOB, 30.